

La Edad Media

I. Bárbaros, cristianos y musulmanes

UMBERTO ECO
(coordinador)





HISTORIA

UMBERTO ECO (Alessandria, 1932) es un escritor y filósofo italiano reconocido por sus trabajos en los campos de la semiótica y la historia. En 1954 obtuvo su doctorado en filosofía y letras en la Universidad de Turín y de inmediato comenzó a trabajar para la televisión italiana. Actualmente es doctor *honoris causa* por una treintena de universidades europeas y americanas, además de haber sido reconocido con diversos premios, como el Strega, el Médicis y el Príncipe de Asturias. Entre sus obras más destacadas se encuentran: *Obra abierta* (1962), *Tratado de semiótica general* (1975), *El nombre de la rosa* (1980), *El péndulo de Foucault* (1989) e *Historia de la belleza* (2004).

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA EDAD MEDIA
I

Traducción
Omar Daniel Alva Barrera
Dennis Peña Torres

Revisión técnica
Juan Carlos Rodríguez Aguilar

La Edad Media

I

BÁRBAROS, CRISTIANOS Y MUSULMANES

Coordinación
UMBERTO ECO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en italiano, 2010
Primera edición en español, 2015
Primera edición electrónica, 2016

Título original: *Il Medioevo. Barbari, cristiani, musulmani* © 2010, Encyclomedia Publishers s.r.l.

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-4250-9 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Ernst Erich Metzner
Giuseppe Albertoni
Dario Ippolito
Francesco Paolo Tocco
Francesco Storti
Catia di Girolamo
Anna Benvenuti
Marcella Raiola

Economía y sociedad
Catia di Girolamo
Giovanni Vitolo
Giuseppe Albertoni
Amalia Papa Sicca
Diego Davide
Maria Elisa Soldani
Ivana Ait
Giancarlo Lacerenza
Giuliana Boccadamo
Francesco Storti
Anna Benvenuti
Adriana Valerio
Silvana Musella
Alessandra Rizzi
Carolina Belli

FILOSOFÍA

Introducción Umberto Eco

La filosofía entre la Antigüedad tardía y la Edad Media
Massimo Parodi
Renato de Filippis
Marco di Branco
Armando Bisogno

Glauco Maria Cantarella

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Introducción Pietro Corsi

Las matemáticas: el legado de la Antigüedad tardía
Giorgio Strano

La medicina: el conocimiento del cuerpo la salud y la curación
Maria Conforti

Alquimia y artes químicas
Andrea Bernardoni

Tecnología: innovaciones redescubrimientos invenciones
Giovanni di Pasquale
Isaia Iannaccone

El estudio de la Tierra: física y geografía
Giorgio Strano
Giovanni di Pasquale
Antonio Clericuzio

LITERATURA Y TEATRO

Introducción Ezio Raimondi y Giuseppe Ledda

La herencia del mundo antiguo y la nueva cultura cristiana
Patrizia Stoppacci
Pierluigi Licciardello
Elisabetta Bartoli

Escuelas lenguas culturas
Francesco Stella

Roberto Gamberini
Pierluigi Licciardello
Patrizia Stoppacci
Irene Zavattero
Gianfranco Agosti
Giuseppina Brunetti

La lectura de la Biblia y los géneros de la literatura sacra
Francesco Stella
Patrizia Stoppacci
Pierluigi Licciardello
Giuseppe Ledda
Giacomo Baroffio
Gianfranco Agosti

Teatro
Luciano Bottoni

ARTES VISUALES

Introducción Valentino Pace

Los espacios arquitectónicos
Luigi Carlo Schiavi

Monumentos y ciudades
Giorgia Pollio
Andrea Paribeni
Luigi Carlo Schiavi
Francesca Zago

Muros libros ornamentos y decorados sagrados: los programas figurativos
Giorgia Pollio
Manuela Gianandrea

MÚSICA

INTRODUCCIÓN A LA EDAD MEDIA

UMBERTO ECO

Toda introducción a la Edad Media, para no extenderse tanto como la obra que introduce, debería limitarse a decir que el Medievo es el periodo que se inició con la disolución del Imperio romano, fundió la cultura latina con la de los pueblos que gradualmente invadieron el imperio —con el cristianismo como su elemento de unión— y dio nacimiento a lo que hoy llamamos Europa, con sus países, con los idiomas que aún hablamos y con las instituciones que, a pesar de muchos cambios y revoluciones, aún son las nuestras.

Demasiado por un lado, casi nada por el otro. Ocurre, sin embargo, que pesan sobre el Medievo excesivos estereotipos; así pues, será indispensable precisar que el Medievo no es lo que el lector común suele pensar, no es lo que los superficiales manuales de la escuela le han hecho creer, no es lo que le presentan el cine y la televisión.

Debemos aclarar, en primer lugar, lo que la Edad Media *no* es; luego, en segundo lugar, debemos preguntarnos qué aportaciones del periodo medieval pueden aún hoy considerarse vigentes, y, finalmente, debemos precisar en qué sentido la Edad Media representó algo totalmente diferente de lo que vivimos hoy.

LA EDAD MEDIA *NO* ES...

La Edad Media no es un siglo. No es un siglo como el XVI o el XVII y tampoco es un periodo con características fácilmente

reconocibles como el Renacimiento, el Barroco o el Romanticismo; es, más bien, una secuencia de siglos que recibió su nombre de un humanista, Flavio Biondo, que vivió en el siglo XV. Biondo, como todos los humanistas, esperaba y vaticinaba el retorno de la cultura de la Antigüedad clásica y consideraba que todos los siglos (que él veía como un largo periodo de decadencia) que mediaban entre la caída del Imperio romano (476) y su propia época eran algo así como un mero paréntesis. Irónicamente, la suerte quiso que al final Flavio Biondo acabara perteneciendo también a la Edad Media, dado que murió en 1463 y, por convención, la fecha de conclusión del periodo se ha fijado en 1492, año del descubrimiento de América y de la expulsión de los moros de la península ibérica.

Consideremos las cifras: 1 492 menos 476 nos da 1 016. Mil dieciséis años representan mucho tiempo y es muy difícil imaginar que en un periodo tan largo, durante el cual tuvo lugar una infinidad de hechos históricos — algunos de los cuales se estudian en la escuela: de las invasiones bárbaras al renacimiento carolingio y el feudalismo, de la expansión árabe al surgimiento de las monarquías europeas, de la lucha entre el Imperio y la Iglesia a las Cruzadas, de Marco Polo a Cristóbal Colón, de Dante a la conquista turca de Constantinopla—, las modalidades de vida y pensamiento se hayan mantenido uniformes.

Un experimento interesante es preguntar a personas cultas (que no sean necesariamente expertas en asuntos medievales) cuántos años transcurrieron entre san Agustín, considerado el primer pensador medieval (aunque falleció antes de la caída del Imperio romano), y santo Tomás; ésta es una pregunta válida, pues ambos pensadores se estudian como los máximos representantes del pensamiento cristiano. Al hacer tal experimento se constata que la gran mayoría no consigue acercarse a la cifra correcta: 800 años (el mismo periodo que nos separa a nosotros mismos de santo Tomás).

En ocho siglos pueden suceder muchísimas cosas, incluso si en aquel entonces los acontecimientos ocurrían con mucho mayor

lentitud que en nuestros tiempos. Por esta razón, lo único que podemos decir es que la Edad Media es —y anticipamos una disculpa por la tautología— una edad. Es decir, no es un siglo, no es un periodo, sino una edad como la Edad Antigua o la Edad Moderna. El concepto de Edad Antigua, o sea, la Antigüedad clásica, abarca varios siglos y se extiende de los primeros vates prehoméricos a los poetas de la baja latinidad, de los presocráticos a los estoicos, de Platón a Plotino, de la caída de Troya a la caída de Roma. Similarmente, la Edad Moderna abarca del Renacimiento a la Revolución francesa y pertenecen a ella lo mismo Rafael que Tiepolo, lo mismo Leonardo que la *Encyclopédie*, lo mismo Pico della Mirandola que Vico, lo mismo Palestrina que Mozart.

Así pues, es preciso aproximarse a la historia de la Edad Media con la convicción de que en un periodo tan largo debe haber habido, por decirlo así, varios medievos. No hay más remedio que atenerse a una datación diferente de la que considera sólo siglos. Tal datación puede parecer demasiado esquemática pero al menos identifica con claridad algunos desarrollos históricos determinantes. Así, suele diferenciarse una Alta Edad Media, que abarca de la caída del Imperio romano al año 1000 (o al menos hasta la época de Carlomagno); un Medievo intermedio, que incluye el renacimiento posterior al año 1000, y una Baja Edad Media, que, a pesar de las connotaciones negativas que puede insinuar el adjetivo *baja*, es la gloriosa época en la que Dante concluyó su *Divina comedia*, en la que escribieron sus obras Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375) y en la que maduró el humanismo florentino.

La Edad Media no es un periodo exclusivo de la cultura europea occidental. Tenemos tanto el Medievo occidental como el Medievo del Imperio de Oriente (que continuó vivo después del esplendor de Bizancio y se prolongó durante 1 000 años después de la caída de Roma). Ahora bien, en estos mismos siglos florece una esplendorosa cultura árabe, mientras que, a lo largo de Europa, se

difunde, de manera más o menos clandestina pero no por ello menos viva, la cultura judía. Los confines entre estas tradiciones diversas no estaban entonces tan marcados como lo están ahora (la imagen del desencuentro entre musulmanes y cristianos surgió sólo después de las Cruzadas). La filosofía europea conoce a Aristóteles y a otros autores griegos por mediación de las traducciones árabes. Asimismo, la medicina occidental se funda en los experimentos médicos árabes. Las relaciones entre sabios cristianos y sabios judíos eran muy frecuentes aunque no se proclamaban abiertamente.

Ahora bien, el Medievo occidental se caracteriza específicamente por su tendencia a traducir todas las aportaciones culturales de otras épocas y de otras civilizaciones a términos cristianos. Cuando hoy se discute si es preciso asentar en la Constitución europea las raíces cristianas de Europa suele objetarse, con justicia, que Europa también tuvo raíces grecorromanas y judías (basta con pensar en la importancia indiscutible de la Biblia), por no hablar ya de las antiguas civilizaciones precristianas y, con ellas, la mitología céltica, germánica o escandinava. No obstante, para la Europa medieval sí parece indispensable subrayar las raíces cristianas: en el Medievo todo se relaciona con la nueva religión y, desde los tiempos de los Padres de la Iglesia, todo se traduce bajo su luz. La Biblia no se conocerá más que en su traducción latina (la *Vulgata* de san Jerónimo) y sólo en traducciones latinas serán conocidos también los autores de la filosofía griega, que se leían para demostrar su coincidencia con los principios de la teología cristiana (por lo demás, la monumental síntesis filosófica de Tomás de Aquino aspira precisamente a lo mismo).

Los siglos medievales no son una edad oscura (Dark Ages). Si con esta expresión se entienden siglos de decadencia física y cultural, siglos sacudidos por terrores abismales, fanatismos e intolerancia, pestes, hambrunas y matanzas, el modelo podría aplicarse parcialmente sólo a los siglos que transcurrieron entre la

caída del Imperio romano y el nuevo milenio, o al menos hasta el renacimiento carolingio.

Ahora bien, los siglos anteriores al año 1000 fueron bastante oscuros porque las invasiones bárbaras, que por espacio de un siglo arrasaron Europa, habían destruido poco a poco la civilización romana: las ciudades se despoblaron o cayeron en ruinas, las grandes vías ya no recibieron mantenimiento, se abandonaron y acabaron perdiéndose en la vegetación, se olvidaron técnicas fundamentales como la extracción de ciertos metales y minerales, se abandonaron los cultivos y, antes del fin del milenio (o al menos antes de la reforma feudal de Carlomagno), vastos territorios cultivados se habían transformado en bosques.

Si nos proponemos, sin embargo, redescubrir las raíces de la cultura europea, hay que decir que precisamente en estos siglos "oscuros" surgen las lenguas que todavía hablamos hoy, se establece la civilización romano-bárbara o romano-germánica, por un lado, y la civilización bizantina por el otro; estas dos civilizaciones cambiaron profundamente las estructuras del derecho; en estos siglos sobresalen, por otro lado, figuras de una inmensa fuerza intelectual como Boecio (que nace justo con la caída del Imperio romano y ha sido llamado el último de los romanos), Beda, los maestros de la Schola Palatina de Carlomagno (como Alcuino o Rabano Mauro) y Juan Escoto Eriúgena. Convertidos al cristianismo, los irlandeses fundan monasterios en los que estudian los textos antiguos y serán los monjes de Hibernia quienes evangelizarán dominios enteros de la Europa continental, inventando a la vez aquella original forma de arte medieval que son las miniaturas y que aún podemos apreciar en el *Libro de Kells* y en manuscritos análogos.

A pesar de estas manifestaciones culturales, la Edad Media antes del año 1000 fue ciertamente un periodo de indigencia, hambre e inseguridad. Circulaban historias de actos milagrosos en las que, por ejemplo, un santo, apareciendo de improviso, recobraba la hoz que un campesino había dejado caer al pozo: esta

historia nos deja ver que en aquella época el hierro se había convertido en un material tan raro y tan apreciado que la pérdida de la hoz podía significar la imposibilidad, para siempre, de trabajar el campo.

En sus *Historiarum libri*, al hablar de acontecimientos acaecidos cuando el primer milenio apenas tenía 30 años de haberse cumplido, Rodolfo *el Calvo* nos describe una hambruna debida a un clima tan inclemente que no fue posible encontrar condiciones propicias ni para la siembra ni para la cosecha, sobre todo a causa de las inundaciones. El hambre entonces había dejado a todos literalmente demacrados y enjutos, lo mismo pobres que ricos, y cuando ya no quedaron animales que comer se alimentaban con cualquier tipo de carroña y con "cosas que, tan sólo de mencionarlas, despiertan repugnancia", hasta que algunos se vieron obligados a consumir carne humana. Los forasteros que pasaban por una villa eran atacados y asesinados, sus cuerpos mutilados se ponían a cocer, y aquellos que huían de su pueblo y viajaban con la esperanza de librarse de la hambruna, durante la noche eran degollados y devorados por quienes los hospedaban. Había quienes atraían a los niños mostrándoles una fruta o un huevo para luego degollarlos y alimentarse con ellos. En muchos lugares se comían los cadáveres desenterrados: un hombre había llevado carne humana ya cocida al mercado de Tournus para venderla, lo descubrieron y lo echaron a la hoguera, pero luego otro, por la noche, fue a buscar esa misma carne donde la habían enterrado.

La población, cada vez menos abundante y cada vez menos resistente, se veía diezmada por enfermedades endémicas (tuberculosis, lepra, úlceras, eccemas, tumores) y por epidemias terribles como la peste. Siempre es difícil hacer cálculos demográficos para milenios anteriores pero, según algunos, Europa, que pudo haber tenido entre 30 y 40 millones de habitantes en el siglo III, contaba con sólo 14 o 16 millones en el siglo VII.

Poca gente cultiva poca tierra, pocos cultivos alimentan sólo a

poca gente... No obstante, conforme nos acercamos al milenio, las cifras cambian y se habla de entre 30 y 40 millones de habitantes para el siglo XI, y ya para el XIV la población europea oscila entre 60 y 70 millones. Aunque las cifras no siempre concuerdan, se puede asegurar con alguna certeza que en cuatro siglos la población al menos se duplicó.

El extracto de Rodolfo *el Calvo* es célebre porque, inmediatamente después de narrar la hambruna de 1033, describe cómo, al alba del nuevo milenio, la tierra toda empezó a florecer de nuevo como un prado en primavera:

> Era el año tercero después del año 1000 cuando el mundo entero —pero especialmente Italia y las Galias— presenció una verdadera renovación de iglesias asentadas en basílicas. Cada pueblo de la cristiandad competía por tener la más hermosa. Parecía como si la tierra misma, sacudiéndose y liberándose de toda su vejez, se revistiera por doquier con un nuevo manto blanco de iglesias [*Historiarum*, III, 13].

Con la reforma de Carlomagno tanto las abadías como los grandes feudos impulsaron nuevos cultivos; la transformación fue tal que el siglo X ha sido llamado por los historiadores “el siglo de las alubias”. La expresión no debe ser tomada al pie de la letra, porque las alubias que conocemos sólo llegarán con el descubrimiento de América y la Antigüedad conoció a lo sumo la alubia denominada “carilla”, pero la expresión es válida si el término *alubia* se refiere, en general, a las legumbres. El siglo X presenció, gracias a profundos cambios en la rotación de la siembra, un cultivo intenso de habas, garbanzos, chícharos y lentejas, todas ellas legumbres ricas en proteínas vegetales. Los pobres, en aquella remota Edad Media, no comían carne (como no fuera que lograran criar algún pollo, o convertirse en cazadores furtivos, pues la caza en los bosques se reservaba a los señores). Así como antes, por la desnutrición, campos enteros habían caído en el abandono, en el siglo X, al contrario, se propaga el cultivo

intensivo de las legumbres. Una dieta de legumbres satisface la exigencia energética de una persona que desempeña arduo trabajo físico; con las legumbres aumenta el insumo de proteínas, las personas se vuelven más robustas, mueren menos jóvenes, tienen más hijos y Europa se vuelve a poblar.

Al principio del segundo milenio la relación entre el trabajo y la tecnología sufre profundas transformaciones, gracias, por un lado, a algunos inventos y, por el otro, al perfeccionamiento de ciertas técnicas. En la Antigüedad el caballo era enjaezado con una especie de collerón que oprimía el pecho del animal, apoyándose sobre sus músculos; los músculos, contraídos bajo la presión, no podían aprovecharse al máximo para la tracción; este collerón, además, oprimía los pulmones del animal, disminuyendo su resistencia. Entre la segunda mitad del siglo X y el siglo XII se difundió un nuevo tipo de arnés que desplazaba el punto de apoyo, de manera que ya no recaía sobre el pecho sino sobre la espaldilla del animal. Gracias a esta innovación, el esfuerzo de la tracción se distribuía desde la espaldilla uniformemente sobre el aparato óseo y dejaba libres los músculos para ejercer la máxima fuerza; esto permitió aumentar al menos en dos tercios la fuerza del caballo, de manera que ahora podía asumir faenas para las que antes sólo se podían emplear bueyes (mucho más robustos pero también mucho más lentos). Por otro lado, mientras que antes los caballos se aparejaban en una línea horizontal para la tracción, ahora se les disponía "en tándem" (es decir, en fila india) y así aumentaba notablemente la eficacia del remolque. En algunas miniaturas que datan de alrededor del año 1000 se puede apreciar esta nueva técnica de tracción.

Además de estas mejorías relacionadas con el atelaje, el caballo ahora adquiere herraduras (que llegaron de Asia alrededor del año 900); antes los cascos del animal eran calzados —y sólo excepcionalmente— con cuero. También de Asia llegaron los estribos que pronto se hicieron comunes, pues, además de favorecer la estabilidad del jinete, evitan que éste comprima con sus rodillas los costados del animal. Esta notable mejoría en la

técnica de montura y tracción para el caballo supusieron una genuina ampliación de los confines del mundo. El paso en el siglo XX de la avioneta de hélice al avión de reacción o *jet* (que consiguió reducir a la mitad el tiempo de los viajes) apenas puede compararse con el impacto que tuvo el nuevo sistema de arreos y herraduras para la tecnología en los siglos medievales.

El arado antiguo no tenía ruedas y, a menudo, era muy difícil aplicarle la inclinación justa; en el siglo XIII se introduce en Europa un arado que estaba en uso entre los pueblos nórdicos desde el siglo II a.C. y que, además de contar con ruedas, tenía dos hojas, una para zanjar la tierra y otra, curvada, para voltearla.

En las técnicas de la navegación ocurre también una revolución de igual importancia; en el canto XII de su *Paraíso* Dante escribe:

> del cor de l'una de le luci nove
> si mosse voce, che l'ago a la stella
> parer mi fece in volgermi al suo dove...
>
> [del centro de una de las luces nuevas
> surgió una voz que —brújula hacia el astro—
> me hizo volverme en dirección a ella...]

Y Francesco da Buti y Giovanni da Serravalle, comentaristas de la *Divina comedia* del siglo XIV, explican (evidentemente para los lectores que aún no tienen noción de semejante invento):

> tienen los marineros un cubilete que en su mitad tiene instalada con un perno una rueda de papel ligero, ésta gira sobre dicho gozne; la mencionada rueda tiene muchos picos y en uno de ellos, que está pintado con una estrella; está adherida una aguja; cuando los navegantes desean saber dónde está la tramontana, frotan la punta de esta aguja con calamita.

Desde 1269 Pedro Peregrino de Maricourt ya había hablado de una brújula con aguja (aunque todavía sin la rosa de los vientos).

En estos siglos se perfeccionan algunos instrumentos de origen

antiguo, como la ballestilla y el astrolabio. Pero la verdadera revolución medieval en la navegación se da con la invención del timón de codaste: un timón abisagrado y posterior. En los barcos griegos y romanos, en los de los vikingos y hasta en los barcos de Guillermo *el Conquistador* que llegaron a las playas inglesas en 1066, los timones, constituidos por una larga pala gobernable por un sistema de palanca, eran dos, uno por lado, y se maniobraban de modo que imprimían la dirección deseada al casco. El sistema, además de ser bastante pesado, hacía prácticamente imposible la maniobra de naves de grandes dimensiones, pero, sobre todo, imposibilitaba absolutamente la navegación contra el viento, puesto que para ello hacía falta "bordear", es decir, maniobrar alternativamente los timones de manera que el casco ofreciera primero un costado y luego el otro a la acción del viento. Los marineros tenían que conformarse, pues, con un pequeño cabotaje y, en consecuencia, sólo costear las riberas de modo que pudieran detenerse cuando el viento no fuera favorable.

Es verdad que los vikingos, con sus timones laterales, llegaron probablemente hasta el continente americano, pero no sabemos cuánto tiempo ni cuántos naufragios haya costado semejante empresa y, en todo caso, ellos pudieron haber hecho el trayecto desde Islandia hasta Groenlandia y, de allí, bordear las costas del Labrador, de manera que no atravesaron el océano, como sí pudo hacerlo Colón una vez que, entre los siglos XII y XIII, aparece el timón de tipo moderno, enclavado en el codaste o prolongación de la popa, perpendicular a la quilla e inmerso bajo el nivel del agua, que era capaz de orientar el barco sin importar los efectos de las olas.

Este descubrimiento se complementa con una serie de modificaciones importantes, como el ancla de brazos alargados, que se emplea hasta el día de hoy. Los normandos habían construido sus cascos con un tinglado de tablazón encaballada, es decir, sobreponiendo una tabla a otra, de modo que el costado se armaba por peldaños; ahora se innovaba ensamblando juntas las tablas, de modo que se obtenía una curvatura continua y con esto

se hizo posible construir barcos más grandes, entre otras razones porque con el nuevo sistema se construía primero el armazón y luego se revestía con el tinglado, a diferencia del sistema nórdico, en el que se construía primero el casco y luego el envigado de sostén (método que no podría usarse en absoluto para barcos de grandes dimensiones).

También hubo modificaciones en el velaje. Ya desde el siglo VII los árabes enseñaron a los pueblos mediterráneos el uso de la vela triangular o "latina", principalmente adaptable como vela de bauprés. Esta nueva vela, junto con el nuevo timón, permite todo tipo de viraje, puesto que es capaz de explotar todas las direcciones del viento. Estas innovaciones permitieron construir barcos cuatro veces más grandes que los barcos mercantiles romanos, y este aumento de las dimensiones llevó a la introducción de un nuevo mástil, el de mesana. Poco a poco se emplearán velas cuadras de punta por encima de la vela del palo mayor y, luego, también sobre la vela de mesana; al crecer la vela de bauprés, los mástiles de mesana y mayor se desplazan cada vez más hacia la popa, hasta que se llega a tener un tercer mástil (el palo de trinquete).

Sin la invención del timón posterior y el perfeccionamiento del velamen Colón no hubiera podido llegar a América. De manera que el acontecimiento que da comienzo a la Edad Moderna y que, convencionalmente, cierra la Edad Media nace, de hecho, con las innovaciones de la propia Edad Media.

Debido a este conjunto de innovaciones técnicas después del año 1000, algunos historiadores hablan incluso de una "primera revolución industrial". Se trató, de hecho, más bien de una revolución artesanal, pero basta tal revolución para desmentir el mito de la "edad oscura". De hecho, después del año 1000 florecen cada vez más centros urbanos en los que señorean las grandes catedrales. La tradicional división de la sociedad en monjes, guerreros y campesinos, que caracterizó a la Alta Edad Media, se disuelve con el nacimiento de una burguesía urbana dedicada al artesanado y al comercio y, así como desde el siglo XII la poesía se

había convertido en asunto de trovadores laicos, un intelectual como Dante se convertirá ya en el modelo del escritor moderno. En las nuevas lenguas vernáculas nacen algunas de las más grandes obras maestras de la literatura de todos los tiempos, de la poesía trovadoresca a los romances del ciclo bretón, del *Cantar de los nibelungos* y el *Cantar de mio Cid* a la *Divina comedia*. Nace la universidad y en las facultades de artes y de teología enseñan y escriben grandes maestros, como Abelardo, Alberto Magno, Rogelio Bacon o Tomás de Aquino. La actividad de los copistas y las miniaturas de los manuscritos se traslada de los monasterios a las calles que rodean a las recién nacidas universidades; los artistas ya no trabajan sólo para las iglesias y los conventos, sino también para los edificios municipales, donde plasman escenas de la vida urbana. Se forman los Estados nacionales europeos y al mismo tiempo se consolida la idea supranacional del imperio.

Para concluir, hace falta recordar algo que tiende a olvidarse demasiado a menudo: aquel gran siglo de renacimiento que llamamos Quattrocento (siglo XV) también es parte de la Edad Media. Ciertamente podría decidirse, puesto que es algo finalmente arbitrario, que la Edad Media acabara antes del descubrimiento de América, quizás con la invención de la imprenta o incluso antes, para que todo el siglo XV (o, como ocurre en algunos países, incluso el siglo XIV de Giotto, Petrarca y Boccaccio) formara parte del Renacimiento (que, por otro lado, la historiografía más reciente tiende a considerarlo consumado sólo con la muerte de Rafael, es decir, en 1520), pero entonces, puesto que se habla de ciertos renacimientos ya desde el año 1000, podría igualmente decirse que la Edad Media debería concluir con Carlomagno (sería sólo cuestión de ponerse de acuerdo en los nombres). Sin embargo, por el contrario, si la Edad Media se define como aquella era que se caracteriza por el gusto de las subdivisiones escolásticas, tendrían que formar parte de ella filósofos como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y, si queremos ser estrictamente rigurosos, también serían medievales Ariosto, Erasmo de Rotterdam, Leonardo,

Rafael y hasta Lutero.

La Edad Media no tuvo sólo una visión oscura de la vida. Es verdad que la Edad Media abunda en tímpanos de iglesias románicas repletos de diablos y suplicios infernales, y que por ella circula la imagen del Triunfo de la Muerte; es verdad que es una época de procesiones de penitencia y, especialmente, de una neurótica espera del fin del mundo; es verdad que los campos y los castillos se ven atravesados por grandes hileras de mendigos y leprosos, y que la literatura a menudo alucina viajes infernales. No obstante, al mismo tiempo, es la época en que los goliardos celebran la alegría de vivir y, sobre todo, es el gran periodo del redescubrimiento de la luz.

Justo para refutar el mito de la "edad oscura", es oportuno reflexionar sobre el gusto medieval por la luz. La Edad Media identificaba la belleza con la luz y el color (más que con las proporciones y la formas), y este color siempre fue cardinal: una sinfonía de rojos, azules, dorados, plateados, blancos y verdes, sin matices ni claroscuros, donde el resplandor se produce por la concordancia del conjunto en vez de provenir de una enceguecedora luz exterior o en vez de que el color se proyecte fuera de los límites de la figura. En las miniaturas medievales la luz parece irradiar de los objetos mismos.

Para Isidoro de Sevilla los mármoles son bellos por su blancura, los metales por la luz que reflejan y el aire mismo es bello y se llama *aer, aeris* porque cuenta con el mismo resplandor que el *aurum*, es decir, el oro (y, de hecho, igual que el oro, no es tocado por la luz, sino que resplandece por sí mismo). Las piedras preciosas son bellas por su color, puesto que este color no es otra cosa que la luz del sol aprisionada y materia purificada. Los ojos son bellos cuando son luminosos, y los más bellos son los de color verde claro. Una de las primeras características de un cuerpo bello es su piel rosada. En los poetas este sentido del color resplandeciente siempre queda manifiesto: la hierba es verde, la sangre es roja, la leche es de una cándida blancura, una mujer

bella tiene, para Guinizelli, un “rostro de nieve coloreado de grana” (por no hablar, más tarde, de las “claras, frescas, dulces aguas”), las visiones místicas de Hildegarda de Bingen nos muestran llamas rutilantes y la misma belleza del primer ángel caído consiste en piedras refulgentes como un cielo estrellado, así como el innumerable enjambre de las centellas, resplandeciendo con el fulgor de todos sus adornos, alumbra de luz el mundo entero. Para hacer penetrar lo divino hasta sus naves, que de otro modo serían oscuras, la iglesia gótica se ve atravesada por una infinidad de haces de luz que se filtran a través de sus vitrales, y para poder dar existencia a estos pasillos de luz el espacio de las ventanas y de los rosetones crece y se alarga, hasta que los muros casi desaparecen, creando, por necesidad de soporte, un juego de contrafuertes y arbotantes; así, toda la iglesia se construye en función de la irradiación de la luz a través de una perpetua horadación de las estructuras de sostén.

Los cronistas de las Cruzadas nos hablan de barcos con oriflamas ondeando al viento y escudos de armas variopintos y fulgurantes que resplandecen al sol; los rayos del sol relumbran sobre los yelmos, las armaduras, las puntas de lanza, los pendones y los estandartes de los caballeros en marcha; los escudos armonizan combinaciones de amarillo pálido y azul, anaranjado y blanco, anaranjado y rosa, rosa y blanco, negro y blanco, mientras que las miniaturas de los manuscritos nos muestran cortejos de damas y caballeros vestidos con los colores más radiantes.

El origen de esta pasión por la luz tiene un ascendente teológico de lejano sabor platónico y neoplatónico (el Bien es el Sol de las ideas, la simple belleza de un color proviene de una forma que domina la oscuridad de la materia, la visión de Dios como Luz, Fuego, Fuente y Resplandor). Los teólogos hacen de la luz su principio metafísico, y se desarrolla en estos siglos, bajo la influencia árabe, la óptica, de la cual surgen hondas reflexiones sobre las maravillas del arco iris y los milagros de los espejos. A veces estos espejos parecen líquidos y misteriosos, como en la tercera parte de la *Divina comedia*, que, finalmente, no es sino un

grandioso poema a la luz que refulge de modo diferente en cada cielo del Paraíso, hasta llegar al destello de la Rosa Mística y a la insostenible visión de la Luz divina.

La gente de la Edad Media vivía ciertamente en entornos oscuros, bosques, vestíbulos de castillos, estrechas habitaciones apenas iluminadas por una chimenea; pero una civilización debe ser juzgada no sólo por cómo vivía, sino también por cómo se representaba a sí misma; de otro modo tendríamos que ver el Renacimiento sólo a través de los horrores del sitio de Roma, las guerras, los homicidios y las matanzas perpetradas por los señores, ignorando lo que sabemos hoy y la visión que tenemos de él como el siglo de las *fornarine* de Rafael y de las iglesias florentinas.

Así, las supuestas edades oscuras se iluminan con las imágenes deslumbrantes de luz y color de los manuscritos mozárabes del Apocalipsis, de las miniaturas otonianas, de los suntuosos libros de horas o de los frescos de Lorenzetti, Duccio o Giotto.

Finalmente, basta con leer el *Cántico de las criaturas* de san Francisco para hallar una Edad Media llena de alegría jovial y sincera en un mundo iluminado por el Hermano Sol.

La Edad Media no es una época de castillos como los de Disneylandia. Reconocidas las luces de las edades "oscuras", será igualmente oportuno devolver las sombras a ciertos entornos que los modernos medios masivos de comunicación nos presentan con suma falsedad: una Edad Media de litografía a color, poblada de castillos como los imaginó (y en su momento los reconstruyó, en vez de restaurarlos) el romanticismo, castillos como se pueden ver en la fase final (y por lo tanto ya idealista) de las miniaturas tardías del siglo xv, castillos como los que aparecen, por ejemplo, en las páginas de *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*. Este modelo fabuloso y mediático de castillo medieval corresponde más bien al modelo de los célebres castillos del valle del Loira, que son, todos, de época renacentista. Quien consulta hoy en internet páginas sobre el "castillo feudal" encuentra espléndidas

construcciones almenadas que luego (si acaso el sitio web es honesto) se atribuyen en realidad a los siglos XIII o XIV, si no es que son resultado de reconstrucciones modernas.

En realidad el castillo feudal consistía en una estructura de madera construida a una altura elevada (o sobre un terraplén preparado para tal propósito) y rodeada por una trinchera defensiva. A partir del siglo XI, para obtener mayor protección en caso de asedio, se empezaron a construir cercados, especialmente en forma de vallas, alrededor del terraplén, delimitando así una *curtis* (es decir, una suerte de plaza muy amplia), donde, en caso de ataque enemigo, podían refugiarse los aldeanos con sus animales. Los cercados se vuelven luego murallas y los normandos construirán, dentro de estas murallas, un torreón, que más que para la defensa servía como residencia del señor y de su guardia. Más tarde, gradualmente, las trincheras defensivas se verán rodeadas de fosos de agua, que podían atravesarse sólo gracias a un puente levadizo. Sin embargo, éstas son todas evoluciones graduales. Así pues, aquellos castillos de los cuentos no existieron durante la Edad Media.

La Edad Media no ignoraba la cultura clásica. Aunque había perdido los textos de muchos autores antiguos (por ejemplo, Homero y los trágicos griegos), el Medievo conoció a Virgilio, Horacio, Tibulo, Cicerón, Plinio *el Joven*, Lucano, Ovidio, Estacio, Terencio, Séneca, Claudiano, Marcial y Salustio. Naturalmente, el hecho de que prevaleciera la memoria de estos autores no significaba que sus textos fueran fácilmente accesibles y del conocimiento de todos. A veces un autor podía ser bien conocido en un monasterio con una biblioteca muy bien dotada, pero desconocido totalmente en otros lugares. Sin embargo, existía una urgente sed de conocimiento y, en una época en que las comunicaciones eran más bien difíciles (aunque veremos que se viajaba mucho), los eruditos buscaban por todos los modos posibles procurarse preciados manuscritos. Es célebre la historia de Gerberto de Aurillac, que luego se convertirá en el papa del año

1000, Silvestre II, que le prometió a un corresponsal suyo una esfera armilar si tan sólo le conseguía un manuscrito de la *Farsalia* de Lucano. El manuscrito llegó pero Gerberto, al encontrarlo incompleto y no sabiendo que Lucano en realidad había dejado su obra inconclusa (porque Nerón lo había "invitado" a que se cortara las venas), le mandó al corresponsal sólo la mitad de la esfera armilar. Quizás la anécdota sea una leyenda y acaso nos resulte sólo graciosa, pero revela muy claramente hasta qué grado se había desarrollado en aquella época el amor por la cultura clásica.

Ahora bien, los autores clásicos se estudian desde una perspectiva que debe satisfacer los fines de una lectura cristianizante, y es muy ejemplar el caso de virgilio, que, sorprendentemente, fue a veces leído como una suerte de mago que había profetizado en su égloga IV el advenimiento de Cristo.

La Edad Media no rechazó la ciencia de la Antigüedad. Una interpretación que encuentra sus raíces en las polémicas positivistas del siglo XIX pretende que la Edad Media desdeñó todos los descubrimientos científicos de la Antigüedad clásica para no contradecir el sentido literal de las Sagradas Escrituras. Es cierto que algunos autores de la patrística intentaron dar una lectura absolutamente literal a la aseveración de la Biblia de que el mundo tiene la forma de un tabernáculo; por ejemplo, en el siglo IV Lactancio (en su *Institutiones divinae*) se opuso, a partir de dicha aseveración, a las teorías paganas que afirmaban que la Tierra era redonda; tampoco podía aceptar, por otro lado, la idea de que existieran antípodas donde los seres humanos tuvieran que caminar con la cabeza hacia abajo. Ideas análogas sustentó Cosmas Indicopleustes, un geógrafo bizantino del siglo VI, que en su *Topografía cristiana*, pensando también en el tabernáculo bíblico, describió esmeradamente un cosmos de forma cúbica, con un arco que se alzaba sobre el suelo plano de la Tierra.

Ahora bien, que la Tierra era esférica lo supieron ya los griegos (con la excepción de algunos presocráticos) desde la época de

Pitágoras (quien la consideraba esférica más bien por razones místicas y matemáticas). Naturalmente lo supo también Ptolomeo, que seccionó el globo en 360 meridianos, pero también lo habían comprendido Parménides, Eudoxo, Platón, Aristóteles, Euclides, Arquímedes y, por supuesto, Eratóstenes, que en el siglo III a.C. calculó con una exactitud insospechada la longitud del meridiano terrestre.

Se ha sostenido (incluso por algunos historiadores serios de la ciencia) que la Edad Media olvidó esa noción antigua; semejante idea, aun, se ha abierto paso entre la mayoría de las personas, tanto que todavía hoy, si le preguntamos a una persona culta qué quería demostrar Cristóbal Colón cuando buscaba llegar al Oriente desde el Occidente y qué se obstinaban en negar los eruditos de Salamanca, la respuesta, en casi todos los casos, será que Colón quería demostrar que la Tierra era redonda, mientras que los eruditos de Salamanca se obstinaban en afirmar que la Tierra era plana y que, después de un breve tramo de navegación, las tres carabelas se precipitarían en el abismo cósmico.

La verdad es que a Lactancio nadie le hizo demasiado caso: para no ir más allá, ni siquiera san Agustín lo siguió, pues deja entender, por varios indicios en sus textos, que él consideraba la Tierra esférica, aun cuando el asunto no le parecía muy relevante desde el punto de vista espiritual. Es más, Agustín manifestó serias dudas sobre la posibilidad de que vivieran seres humanos en las presuntas antípodas, y la discusión misma ya es señal de que asumía un modelo de Tierra esférica.

En cuanto a Cosmas, su libro fue escrito en griego, una lengua que la Edad Media cristiana había olvidado, y no fue traducido al latín sino hasta 1706; ningún autor medieval occidental lo conoció.

En el siglo VII Isidoro de Sevilla (incluso sin ser ningún modelo de exactitud científica) calculó que el largo del ecuador era de 80 000 estadios; quien habla de círculo ecuatorial evidentemente está asumiendo que la Tierra es esférica.

Hoy en día un estudiante atento de bachillerato puede deducir

con facilidad que, si Dante ingresa al embudo infernal y sale del otro lado a un lugar donde ve estrellas desconocidas a los pies de la montaña del purgatorio, esto significa que Dante sabía perfectamente que la Tierra era esférica y escribía para lectores que también lo sabían. Ahora bien, Orígenes y Ambrosio, Beda, Alberto Magno y Tomás de Aquino, Rogelio Bacon y Juan de Sacrobosco (por citar sólo a algunos) fueron todos de la misma opinión.

El punto de la polémica en tiempos de Colón era, en realidad, que los eruditos de Salamanca habían hecho cálculos mucho más precisos que los del navegante y creían que la Tierra, aunque redonda, era mucho más amplia de lo que nuestro genovés consideraba, de modo que les parecía insensato tratar de circunnavegarla. Naturalmente ni Colón ni los eruditos de Salamanca sospechaban que entre Europa y Asia existía otro continente.

Por otro lado, precisamente en los manuscritos de Isidoro aparecen los primeros ejemplos del llamado "mapa de T", un plano cuya estructura consiste en una letra T (que representaba los grandes ríos o mares) circunscrita por una circunferencia (que representaba el Gran Mar Océano); la parte superior representaba Asia (arriba, porque en Asia se encontraba, según la leyenda, el paraíso terrenal); la barra horizontal de la T representaba, a la izquierda, el Mar Negro y, a la derecha, el río Nilo, mientras que la barra vertical de la T representaba el Mediterráneo; así, el cuarto de círculo inferior izquierdo representa Europa y el cuarto de círculo inferior derecho representa África. Naturalmente los mapas de T son bidimensionales, pero una representación bidimensional de la Tierra no implica, de ninguna manera, que se considere que es plana; de otro modo, a juzgar por nuestros atlas actuales, se diría que nosotros también creemos en una Tierra plana. Este tipo de mapa era una proyección cartográfica convencional y se creía inútil representar la otra mitad del globo (al fin y al cabo desconocida para todos y, probablemente, inhabitada e incluso inhabitable), tal como hoy nosotros no

representamos la otra cara de la Luna, de la que no sabemos realmente nada.

Finalmente, hay que aclarar que la Edad Media fue una época de grandes viajes pero, con las vías romanas en ruinas, los grandes bosques por atravesar y los vastos trechos de mar que sondear sin más guía concreta que el conocimiento de algún navegante de la época, sencillamente no era posible trazar mapas más adecuados. Éstos eran estrictamente esquemáticos o simbólicos; a menudo (y esto puede verse muy claramente en el mapa de Ebstorf de 1234) lo que preocupaba principalmente al autor del mapa no era cómo se llegaba a Jerusalén, sino representarla como el centro mismo de la Tierra.

Del mismo modo, si consideramos, por ejemplo, el mapa actual de las líneas de trenes de Italia (a disposición de cualquiera), nadie podría, a partir de aquella serie de nudos (que en sí mismos son clarísimos y, si se desea tomar un tren de Milán a Livorno se da uno perfecta cuenta de que es preciso pasar por Génova), extrapolar con exactitud la forma de Italia. La forma exacta de Italia no interesa a quien sólo debe ir a la estación.

Los romanos trazaron una serie de vías que conectaban cada ciudad del mundo conocido por ellos, y luego representaron dichas vías en el mapa romano que conocemos hoy como *Tabula peutingeriana* (por el nombre del descubridor de una versión medieval del siglo XV). El mapa es muy complejo: la parte superior representa Europa y la inferior África, pero hallamos aquí exactamente la misma situación que en el mapa ferroviario: una especie de riachuelo que separa las dos riberas representa el Mediterráneo. Nadie pensaría seriamente que los romanos, que atravesaban continuamente el Mare Nostrum, o los navegantes medievales de las repúblicas marítimas italianas creyeran que el Mediterráneo era tan estrecho como un río. El asunto es que claramente no interesaba la forma de los continentes, sino sólo la información de que existía, por ejemplo, una vía que permitía ir de Marsella a Génova.

Consideremos ahora el *Cristo juez entre los apóstoles* de Fra

Angelico, que se halla en la catedral de Orvieto. El globo (generalmente un símbolo del poder soberano) que Jesús sostiene en su mano muestra un mapa de T al revés. Si se sigue la mirada de Jesús se ve claramente que está contemplando el mundo y, por lo tanto, éste se representa como lo ve él desde lo alto y no como lo vemos nosotros; por eso está “al revés”. Si un mapa de T se dibuja sobre la cara de un globo, esto sólo quiere decir que ese mapa se entendía como la representación bidimensional de una esfera. Esta prueba podría ser juzgada insuficiente, pues el fresco data de 1447 y, por lo tanto, de una Edad Media muy avanzada, pero resulta que en el *Liber floridus* ya aparece un globo imperial que lleva sobre su cara visible un mapa del mismo género y, en este caso, estamos hablando de un documento del siglo XII.

La Edad Media no fue una época en que la gente no salía de su localidad. Se sabe muy bien que la Edad Media fue una época de grandes viajes; basta con pensar en Marco Polo. La literatura medieval está llena de relatos de viaje fascinantes, incluso si abundan en elementos maravillosos. Los vikingos fueron excelentes y asiduos navegantes y también los monjes irlandeses, por no mencionar las repúblicas marítimas italianas. Pero, sobre todo, la Edad Media fue una época de peregrinaciones en la que también los pobres emprendían el viaje para cumplir sus penitencias a Jerusalén, a Santiago de Compostela o a algún otro lugar famoso donde se conservaran las reliquias milagrosas de algún santo. Esta práctica era tan extendida que el camino de los peregrinos acabó por definir las grandes rutas y sobre ellas se construían abadías (que luego también fungieron como hostales) y hasta se escribían guías detalladas que precisaban los lugares dignos de visitar durante el recorrido. La lucha entre los grandes centros religiosos para procurarse reliquias dignas de ser visitadas convirtió a la peregrinación en una verdadera industria que interesaba lo mismo a las comunidades religiosas que a la población entera de una localidad. Rainaldo de Dassel, canciller de Federico Barbarroja, hizo todo lo que estuvo en sus manos para

sustraer de Milán y llevar hasta la catedral de Colonia los restos de los tres reyes magos.

Se ha comentado incluso que el hombre medieval tenía relativamente pocas oportunidades de viajar a lugares más o menos cercanos, pero contaba con muchísimas ocasiones y razones para aventurarse a tierras lejanas.

La Edad Media no fue sólo una época de místicos y puritanos. La Edad Media, época de muchos santos y del poder incuestionable de la Iglesia, época de la gran influencia de las abadías y los grandes monasterios, de obispos en todas las ciudades, no fue, sin embargo, solamente un periodo de costumbres severas, insensible a los placeres de la carne y las alegrías y diversiones físicas en general.

Para empezar, están los *troubadours* provenzales y los *Minnesänger* alemanes, que inventaron el amor cortés como una pasión casta —pero obsesiva— por una mujer inaccesible y, según sostienen muchos, inventaron con ello el amor romántico en el sentido moderno del término, como deseo insatisfecho y sublimado. Ahora bien, en el mismo periodo florecen historias como las de Tristán e Isolda, Lancelot y Ginebra, Paolo y Francesca, en las que el amor no es sólo espiritual, sino muy precisamente un arrebato de los sentidos y un asunto de contacto físico; por otra parte, las celebraciones de la sexualidad que proyectan en sus textos los poetas goliardos no son en absoluto pudorosas.

No eran tampoco moderadas ni pudibundas las manifestaciones carnavalescas durante las cuales, así fuera una sola vez al año, le era concedido al pueblo llano comportarse fuera de toda regla; las sátiras que típicamente se burlan de los campesinos tomándoles el pelo no dejan fuera ningún término obsceno ni las descripciones múltiples de toda suerte de impudicias corporales. En pocas palabras, la Edad Media vive una continua contradicción entre todo cuanto se afirma, predica y requiere como comportamiento virtuoso y el comportamiento real (y, por lo demás, muy a

menudo sin necesidad de esconderlo tras ningún velo de hipocresía). Los místicos predican por un lado la castidad y la pretenden para los religiosos, pero los narradores nos hablan continuamente de frailes y monjes glotones y disolutos.

Puede verse precisamente en el comportamiento de los místicos cómo la Edad Media no se deja reducir a estereotipos. Por ejemplo: los cistercienses y los cartujos, especialmente en el siglo XII, se declararon en contra del lujo y del uso de las representaciones artísticas figurativas en la ornamentación de las iglesias; san Bernardo y algunos otros rigoristas las consideraban *superfluitates* que apartaban a los fieles de la oración, pero en todas estas condenas no se niega nunca la belleza y la gracia de los adornos y, más bien, el reclamo surge precisamente porque se reconoce en ellos una invencible atracción. Hugo de Fouilloy habla en este sentido de *mira sed perversa delectatio*, un placer maravilloso pero perverso. Perverso, pero maravilloso: Bernardo confirma esta disposición de ánimo cuando explica aquello a lo que los monjes han renunciado al abandonar el mundo:

> Nosotros, los monjes, que provenimos del pueblo, nosotros que hemos abandonado por Cristo todas las cosas preciosas y bellas del mundo, nosotros que para merecer a Cristo hemos desdeñado cual si fuera estiércol todas las cosas que resplandecen de belleza, que acarician el oído con la dulzura de los sonidos, que despiden un suave aroma, que saben a dulzura, que agradan al tacto y todo aquello, en fin, que puede acariciar el cuerpo... *[Apologia ad Guillelmum abbatem]*.

Se advierte perfectamente aquí, así sea por la vehemencia del rechazo, un vivísimo sentimiento suscitado por las cosas desdeñadas y un matiz de añoranza. Pero hay otra página de la misma *Apologia ad Guillelmum* que constituye un documento todavía más explícito de sensibilidad estética: arremetiendo contra las iglesias demasiado grandes y demasiado decoradas con esculturas, san Bernardo nos ofrece una imagen de la escultura

románica que constituye, por sí misma, todo un modelo de crítica descriptiva y, al representar de este modo aquello que rechaza, demuestra cuán paradójico resultaba el desdén de este hombre que era capaz de analizar con semejante finura aquellas cosas que no deseaba ver:

> Ni hablar de las alturas inmensas de los oratorios, de las extensiones desmedidas, de los espacios descomunales, de los soberbios pulimentos, de las pinturas primorosas que al desviar los ojos de los oradores impiden que se concentren en su devoción… Los ojos quedan deslumbrados por esas reliquias cubiertas de oro y, al tiempo, se abren los bolsillos: se muestra alguna imagen bellísima de un santo o de una santa y entonces se juzga que los santos son más santos si la pintura es más colorida… La gente corre a besar, se ve movida a hacer ofrendas y a admirar más lo bello que lo sagrado… ¿Qué ocurre, pues, en los claustros, donde los frailes deberían estar cantando el Oficio?, ¡qué ridícula monstruosidad, esa suerte de extraña belleza deforme o de deformidad bella! ¿Qué es lo que hacen ahí esos animales inmundos, esos simios?, ¿o los feroces leones?, ¿o los monstruosos centauros?, ¿o los semihombres?, ¿o los tigres de piel rayada?, ¿o los soldados trabando esa batalla?, ¿o los cazadores con sus trompetas? Mientras que aquí se aprecia un cuerpo múltiple bajo una sola cabeza y, viceversa, muchas cabezas sobre un solo cuerpo, por allá se ve un cuadrúpedo con cola de serpiente y más allá un pez con cabeza de cuadrúpedo. Allá una bestia que tiene aspecto de caballo pero, detrás, es la mitad de una cabra, por allá un animal con cuernos que tiene, detrás, el cuerpo de un caballo. En fin, por todas partes se aprecia una variedad tan grande y tan extraña de formas heterogéneas que se siente un aprecio mayor por la lectura de estos mármoles que por la lectura de los manuscritos y se ocupa el día entero en admirar una a una estas imágenes antes que en reflexionar en la ley de Dios.

En estas páginas encontramos, cierto, un acabado ejercicio de

estilo según los patrones de la época, pero, a la vez, revelan que Bernardo polemiza contra algo de cuyo atractivo no logra sustraerse. Ya el mismo Agustín había hablado, por su parte, sobre el debate que experimenta el hombre de fe que teme continuamente verse seducido durante la oración por la belleza de la música sagrada, y el mismo santo Tomás desaconsejó el empleo litúrgico de la música instrumental porque provocaba un goce tan agudo que turbaba la concentración del creyente.

La Edad Media no es siempre misógina. Los primeros Padres de la Iglesia manifiestan un profundo horror por el sexo, tanto que algunos de ellos recurren a la castración, y la mujer siempre se representa como incitación al pecado. Esta misoginia mística está ciertamente presente en el mundo monástico medieval, y basta con recordar aquel pasaje en el que Odón de Cluny, en el siglo X, recuerda que

> la belleza del cuerpo está toda en la piel. En efecto, si los hombres pudieran ver lo que está bajo la piel, si poseyeran, como el lince de Beocia, la capacidad de penetrar con la mirada, la mera vista de una mujer les resultaría absolutamente nauseabunda: esa gracia femenina no resulta más que fango, sangre, humor, hiel. Si se considera lo que se esconde bajo la nariz, en la garganta, en el vientre: por todas partes, suciedad... ¡Y nosotros que sentimos una profunda repugnancia por tocar así sea tan sólo con la punta de los dedos el vómito o el estiércol, ¿cómo podemos anhelar estrechar entre los brazos un simple costal de excrementos?

Y no es éste un tema sólo de los monjes pudibundos, porque el más feroz texto contra la mujer se encuentra en el *Corbaccio* de Boccaccio, escrito en pleno siglo XIV.

Sin embargo, la Edad Media también es la época de la más apasionada glorificación de la mujer, ya sea por la poesía cortesana de los *stilnovisti*, ya sea por la divinización que Dante hace de Beatriz. Ahora bien, no se trata solamente de imaginaciones poéticas y laicas, porque también en el mundo

monástico hay que recordar la importancia de figuras como Hildegarda de Bingen o Catalina de Siena, que sostuvieron intercambios incluso con los soberanos y que fueron escuchadas por su sabiduría y su fervor místico. Eloísa tuvo una relación carnal con su maestro Abelardo cuando, todavía una muchacha no consagrada a la vida religiosa, frecuentaba la universidad y suscitaba la admiración de sus colegas masculinos. Se dice que en el siglo XII en la Universidad de Bolonia enseñó una Bettisia Gozzadini y, en el siglo XIV, impartió cátedra ahí mismo una Novella d'Andrea, que se veía obligada a llevar un velo sobre el rostro para no distraer a los estudiantes con su extraordinaria belleza.

Ahora bien, al atractivo femenino no lograban sustraerse tampoco los místicos, por lo menos cuando tenían que comentar el Cantar de los Cantares, que, por más que se quisiera interpretar alegóricamente, es a fin de cuentas una explícita celebración de la belleza carnal. El Cantar tuvo que haber turbado los sueños de muchos devotos exégetas bíblicos, que se veían obligados a admitir que la hermosura de la mujer puede evocar aquella gracia interior de la que es símbolo. Gilberto de Hoyland, en su comentario al Cantar, con una cándida y compuesta seriedad —bajo la que resulta muy difícil no sospechar alguna malicia inconsciente— precisa cuáles deben ser las proporciones exactas de los senos femeninos para resultar atractivos. El ideal físico que se percibe en este comentario parece muy cercano al de las mujeres representadas en las miniaturas medievales, con aquel estrecho corsé que tiende a comprimir y realzar los senos: "hermosos son en efecto los senos que se elevan un poco y se muestran discretamente abultados, bien sostenidos pero no comprimidos [*repressa sed non depressa*, frase que es francamente una pequeña obra maestra de retórica monástica], ajustados dulcemente y sin carecer de curvaturas" *(Sermones in Canticum)*.

Naturalmente tenemos que recordar que la Edad Media dura 1 000 años y a lo largo de éstos, como por lo demás en el breve

espacio de nuestro tiempo, se pueden encontrar manifestaciones de pudor, otras de verdadera neurosis sexofóbica o de odio hacia el mundo en general, y otras más de una dilatada conciliación con la naturaleza y con la vida.

La Edad Media no es la única época en que ha habido hogueras. En la Edad Media se quemaba a la gente, y no sólo por razones religiosas, sino también por motivos políticos: piénsese en el proceso jurídico y en la condena de Juana de Arco. Quemaban a herejes como Fra Dolcino y a criminales como Gilles de Rais, que había violado y asesinado a muchos niños (se decía que alrededor de 200).

Será, sin embargo, oportuno recordar que 108 años después del fin “oficial” de la Edad Media Giordano Bruno será quemado en Campo dei Fiori y que el proceso contra Galileo ocurre en 1633, cuando la Edad Moderna tiene ya 141 años. Galileo no fue quemado, pero en 1613 sí fue quemado en Tolosa, bajo acusaciones de herejía, Julio César Vanini, y en 1630, según nos cuenta Manzoni, fue quemado en Milán Giangiacomo Mora bajo acusación de haber provocado la peste.

El más feroz manual de inquisición (en verdad una neurótica fenomenología de la brujería, un feroz testimonio de misoginia y de fanática crudeza), el infame *Malleus maleficarum* de Kramer y Sprenger, data de 1486, sólo seis años antes del fin “oficial” de la “edad oscura”, y la más implacable persecución de brujas, con sus consabidas hogueras, tiene lugar ya bien entrado el Renacimiento.

La Edad Media no es sólo una época de ortodoxia rampante. Otra idea muy común sobre la Edad Media es que fue una época rígidamente controlada por un aparato piramidal de poder (lo mismo temporal que espiritual), con una rigurosa división entre señores y súbditos, sin que pudiera darse, en la base de la pirámide, la mínima señal de inconformidad o rebelión. Ésta sería —si acaso— la piadosa visión que de la Edad Media pretenden presentar los reaccionarios de todos los siglos, intransigentes

frente a las insurrecciones, revoluciones y levantamientos de los tiempos modernos.

Fuera del hecho de que es justo en la Edad Media cuando ocurre la primera limitación de los poderes de los soberanos (la *Magna Charta* inglesa data de 1215) y de que en la Edad Media se consolidan y ratifican las libertades de los concejos del Imperio germánico, en la Edad Media se esboza, por vez primera, un tipo de lucha de clases, entre humildes y poderosos, casi siempre sustentada con ideas religiosas de renovación del mundo y que, justo por ello, solían ser juzgadas como heréticas.

Este fenómeno está vinculado al milenarismo medieval, pero para poder entender este milenarismo hace falta reconocerle a la Edad Media —y más precisamente al cristianismo desde sus orígenes— lo que podríamos definir como la "invención de la Historia", es decir, la invención de una dirección en la Historia. La cultura pagana fue una cultura sin historia: Júpiter siempre estuvo ahí; inmiscuido en las pequeñas vicisitudes de los humanos y modificando, así, algunas suertes individuales pero nunca comprometido con el devenir del mundo. Los mitos antiguos se narran bajo la forma de un acontecimiento ya ocurrido: son irreversibles. A veces los dioses se embarcan en alguna promesa y garantizan así un resultado futuro para ciertos acontecimientos (Ulises volverá a casa, palabra de una diosa), pero el hecho siempre concierne sólo a ciertos individuos o a ciertos grupos. El máximo espectro histórico que nos dio la Antigüedad se encuentra en la *Eneida*, promesa de Venus a Eneas que involucra la suerte de un pueblo entero: pero la garantía de Virgilio sólo abarca de Eneas a Augusto. Está la promesa de un destino histórico para los romanos, pero éste ya se ha cumplido en el momento en que se narra. Ahora bien, la égloga IV concierne al presente (será luego obra de los medievales leerla como un documento escatológico, destacando, con esa intención, los indicios de una proyección hacia el futuro en Virgilio).

En cambio, en los orígenes mismos de la visión cristiana de la historia se tiene el profetismo judío: éste sólo se refiere a la suerte

de un pueblo, no a la suerte del mundo, pero la promesa de un Mesías que ha de venir y será un liberador supone una escatología específicamente revolucionaria, a través de la cual los últimos acontecimientos tendrán lugar bajo el impulso de una fuerza agitadora, con un rey guerrero dotado de poderes milagrosos que derrocará el poderío romano.

Con el cristianismo, por otra parte, la historia humana adquiere un principio, la Creación, un incidente que desata la acción, el Pecado Original, un nudo central, la encarnación y la redención, y una perspectiva: la trayectoria hacia el regreso del Cristo Triunfante, la Parusía, el Juicio Final y el Cumplimiento de los tiempos.

El sentido de la historia nace y toma forma ante todo con aquel texto visionario y terrible que es el Apocalipsis, atribuido a san Juan Evangelista, y continúa con la reflexión patrística hasta culminar con san Agustín. Los imperios de la Tierra se suceden unos a otros y perecen, con el paso de los siglos se perfila el advenimiento de la Ciudad de Dios, opuesta a aquella terrenal, que es su epifenómeno o su negación. Todo lo contrario, claro está, del sentido laico y liberal de la historia terrenal que adquirirá forma en los siglos XVIII y XIX con las doctrinas románticas e idealistas y que culminará en el marxismo. Es indudable que el sentido de la historia, como un acontecimiento de la humanidad que deviene de un principio a un fin, nace con el Apocalipsis, cuyas profecías se refieren a algo que aún está por venir y nos dice que la historia es ese lugar en el que ocurre un choque continuo entre Dios y Satanás, entre la Jerusalén Celeste y Babilonia.

Pero la lectura que la Edad Media dará a este texto será doble: por un lado, la interpretación "ortodoxa", cuyo punto de partida será *La ciudad de Dios* de Agustín; por el otro, la de los marginados, de los herejes que invocarán en cada siglo el Apocalipsis para introducir programas de sectarismo revolucionario o ascético, identificando poco a poco a los representantes de la ciudad terrenal y de Babilonia con la Iglesia, con los ministros corruptos o con el poder temporal. Ambas

vertientes se verán impulsadas por una esperanza y por un terror: esperanza, porque el Apocalipsis promete una salvación final e, incluso, delimita una comunidad terrenal reconocible, la de los elegidos, sea que vivan en la Iglesia oficial o que se opongan a ella para constituir una secta que la Iglesia misma destroza y combate; terror, porque el camino hacia la solución final de la historia está repleto de horrores innombrables (y Juan no se ahorra los detalles en cuanto a ellos).

El Apocalipsis ejerce una fascinación ineludible en la Edad Media por la ambigüedad fundamental de su capítulo XX. Interpretado literalmente, este capítulo dice que, en cierto momento de la historia humana, Satanás estará encarcelado durante 1 000 años, y durante todo este periodo tiene lugar sobre la Tierra el Reino de Cristo. Luego, el diablo será liberado durante algún tiempo y, finalmente, será de nuevo derrotado. En ese momento Cristo, entronizado, dará inicio al Juicio Universal, la historia terrenal se cumplirá y (hemos llegado al inicio del capítulo XXI) habrá un nuevo Cielo y una nueva Tierra y ocurrirá el advenimiento de la Jerusalén Celeste.

En una primera lectura hay que esperar la segunda llegada del Mesías y luego 1 000 años de edad dorada (que muchas religiones antiguas, por lo demás, han prometido); luego, el preocupante retorno del demonio y de su falso profeta, el Anticristo (como la tradición gradualmente lo llamará), y por fin, el Juicio y el fin de los tiempos. No obstante, Agustín sugiere otra lectura: el milenio representa el periodo que va de la Encarnación al final de la historia y es, por lo tanto, el tiempo que los cristianos ya están viviendo; de modo que, en tal caso, la espera del milenio se convierte en otra espera: la de la vuelta de Satanás y luego la llegada del fin del mundo.

La historia del Apocalipsis en la Edad Media oscila entre estas dos posibles lecturas, con una correspondiente alternancia entre euforia y disforia y con una sensación perenne de espera y tensión. Porque Cristo llega para reinar 1 000 años en la Tierra o viene para concluir los actuales 1 000 años, pero, en todo caso, ha de

venir. El resto es una invectiva sobre la exactitud de los tiempos del calendario místico.

Todas las herejías medievales, especialmente las que nacen no sólo del impulso religioso sino también de las insufribles injusticias sociales, tienen una raíz milenarista. Si las inquietudes previas al año 1000 se sufrieron pasivamente por una humanidad hambrienta y abandonada a su propia suerte, en el nuevo milenio la sociedad se organiza, las ciudades se definen como comunidades independientes; adquiere forma toda una gama de diferencias sociales: ricos, poderosos, guerreros, miembros del clero, artesanos, campesinos y masas proletarias. Estas masas empiezan a interpretar el Apocalipsis de un modo activo, como si se refiriera a un futuro mejor que ellas tienen que conseguir mediante un empeño directo. No se trata de movimientos sociales organizados con fines exclusivamente económicos, sino de reacciones anarquistas y místicas con matices imprecisos, en los que el puritanismo y el libertinaje, la sed de justicia y el bandidaje mezquino se mezclan bajo una común matriz visionaria. Estos movimientos se manifiestan principalmente en las áreas profundamente implicadas en un proceso de rápido cambio económico y social. Campesinos sin tierra, obreros no calificados, mendigos y vagabundos forman un bloque inestable; cualquier estímulo subversivo o perturbador —ya sea la llamada a una Cruzada, la peste o una hambruna— provocaba reacciones violentas y generalmente causaba la conformación de un grupo que estaba a la espera (de forma a menudo no pasiva) de transformaciones radicales bajo la guía del primer líder carismático.

Tenemos así, siglo tras siglo, grupos de alborotadores y violentos, de entusiastas dispuestos al sacrificio extremo, agitados por esperanzas delirantes. El milenarismo, con su expectativa de una edad dorada, es la variante medieval de la creencia en el advenimiento de una sociedad libre de clases en la que no habrá más reyes, ni príncipes, ni señores. De este modo, se introducen tendencias populistas y hasta comunistas, a través de los ecos

apocalípticos, en los más variados movimientos populares, desde Cola di Rienzo hasta Savonarola. A partir de la predicación milenarista de Joaquín de Fiore, con el mismo espíritu apocalíptico se apoderan del discurso joaquinista los franciscanos rigoristas, los llamados *fraticelli;* en el siglo XIV serán joaquinistas Fra Dolcino y sus seguidores, y en el origen de tales movimientos siempre se pueden encontrar los supuestos fundamentales de la cercanía del fin del mundo, de la llegada de una era del Espíritu Santo, así como de la identificación del Pontífice y las eminencias de la Iglesia con el Anticristo.

De inspiración también apocalíptica son los movimientos de los *flagellanti* que surgen en Italia en el siglo XIII, en un ámbito de ortodoxia y que luego se trasladan a Alemania como un movimiento anarquista místico con un claro trasfondo revolucionario. De clara derivación apocalíptica serán también los Hermanos del Libre Espíritu o "begardos", que se difundirán por toda Europa del siglo XIII en adelante, y los *amauriani*, seguidores de Amalrico de Bena... El Medievo está surcado por posteriores reanudaciones de estos aires de revuelta en los que un grupo determinado se identifica con la única Iglesia legítima —legitimándose así con el propio puritanismo (que, curiosamente, a menudo desemboca en el libertinaje, como si la conciencia de la misma perfección espiritual permitiera una mayor emancipación en el tratamiento de las miserias de la carne)—. Hacia el final de la Edad Media y en los albores de la Edad Moderna el milenarismo apocalíptico parece emparentarse cada vez más con movimientos políticos, como ocurre con el ala radical de los husitas en Bohemia (los taboritas), para desembocar luego, en el siglo XVI, en la revuelta de los campesinos y en la predicación de Thomas Müntzer, que se define apocalípticamente como "la hoz que Dios afiló para cercenar al enemigo" y se imagina el milenio como el tiempo de una sociedad igualitaria y comunista (y en tal sentido será luego reevaluada por los pensadores marxistas).

Sin embargo, vale la pena reflexionar sobre otra contradicción fundamental de la Edad Media: si por un lado se desarrolla un

sentido de la historia y una tensión hacia el futuro y el cambio, por otro lado es una época en la que la gran mayoría de los pobres —y claramente también los religiosos de los monasterios— vive según el ciclo eterno de las estaciones y, en el espacio de cada día, según las horas canónicas: maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas.

¿Qué nos legó la Edad Media?

Del legado de aquella época, aparentemente tan lejana, todavía hoy sacamos provecho. Aun cuando conocemos otras fuentes de energía, todavía usamos los molinos de agua y de viento que, si bien fueron conocidos por las culturas antiguas de China y Persia, en Occidente sólo fueron introducidos y perfeccionados después del año 1000. Todo parece indicar, incluso, que tendremos que hacer gran uso de este legado, pues, con la crisis del petróleo, actualmente debe reevaluarse seriamente el potencial de la energía eólica.

La Edad Media aprendió mucho de la medicina árabe, pero en 1316 Mondino de Luzzi publicó su tratado de anatomía y practicó las primeras disecciones anatómicas de cuerpos humanos, fundando así la ciencia anatómica y la práctica quirúrgica en el sentido moderno del término.

Nuestros paisajes todavía están sembrados de abadías románicas y nuestras ciudades conservan majestuosas catedrales góticas donde los devotos aún hoy participan en ceremonias religiosas.

La Edad Media inventó las libertades municipales y el concepto de libre participación de todos los ciudadanos en el destino de la ciudad e, incluso hoy, en muchos lugares, las autoridades ciudadanas residen en aquellos mismos antiguos edificios de ayuntamiento. En esas ciudades medievales nacieron también las universidades: la primera apareció, aunque aún de forma embrionaria, en 1088, en Bolonia; así, por primera vez, una

comunidad de profesores y estudiantes (los primeros dependiendo económicamente de los segundos) se constituyó con independencia del control del Estado o la Iglesia.

Nacen en las mismas ciudades varias formas de economía mercantil que aún hoy practicamos, y surgen los bancos junto con la nota de crédito (y, por lo tanto, el cheque y la letra de cambio). Ahora bien, son infinitas las invenciones medievales que todavía usamos como si fueran cosa de nuestro tiempo: la chimenea, el papel (que sustituye al pergamino), los números arábigos (adoptados en el siglo XIII con el *Liber Abaci* de Leonardo Fibonacci), la partida doble de los registros contables y, con Guido d'Arezzo, incluso el nombre de las notas musicales; habrá quien enumere también los botones, los calzoncillos, la camisa y los guantes; los cajones de los muebles, los pantalones, los naipes, el ajedrez, el vidrio de las ventanas. En la Edad Media se inició la costumbre de sentarse a la mesa a comer (los romanos comían recostados), el uso del tenedor, y surgió el reloj con mecanismo de escape (que convierte el movimiento rotatorio en movimiento oscilatorio y es el antepasado directo de nuestros relojes mecánicos).

vivimos todavía disputas entre el Estado y la Iglesia y experimentamos de diversas formas el terrorismo místico de los entusiastas fundamentalistas de este tiempo. De la Edad Media hemos heredado el hospital, y nuestras organizaciones turísticas todavía se inspiran en la gestión de las grandes rutas medievales de peregrinación.

Inspirándose en las investigaciones árabes, la Edad Media hizo muchos avances en óptica, y Rogelio Bacon declaró que ésta era la nueva ciencia, destinada a revolucionar el mundo: "Esta ciencia es indispensable para el estudio de la teología y del mundo... La vista nos enseña toda la variedad de las cosas y a través de ella se abre la vía para conocer todas las cosas, como resultado de la experiencia". Los estudios de óptica, junto con la pericia de los maestros vidrieros, llevaron a una invención medieval casi casual y de orígenes bastante oscuros (hay quien la atribuye a Salvino

degli Armati en 1317, otros al siglo XIII, con el fraile Alessandro della Spina), un invento que no ha cambiado de manera sustancial desde entonces: las gafas. Aparte del uso que les damos, las gafas tuvieron otra influencia de enorme alcance en el desarrollo del mundo moderno. Todo ser humano tiende, después de los 40, a padecer de presbicia, y en una época en que los manuscritos se copiaban letra a letra, durante la mitad del día, a la luz de una vela, resulta obvio que, después de cierta edad, la actividad de un hombre de estudio declinaba terriblemente. Gracias a las gafas los hombres de estudio, junto con los comerciantes y los artesanos, pudieron alargar y mejorar sus capacidades de trabajo. Es como si las energías intelectuales de aquellos siglos se hubieran de pronto duplicado (por no decir quintuplicado). Si pensamos en cuánto favoreció al desarrollo científico estadunidense el hecho de que unas pocas decenas de científicos judíos, huyendo del nazismo, hubieran ido a enriquecer la ciencia y la tecnología del Nuevo Continente (a ellos, en buena medida, se debe, por ejemplo, el descubrimiento de la energía atómica y de sus aplicaciones) estaremos apenas haciéndonos una tenue idea de cuánto significó la invención de las gafas.

Finalmente, en las últimas décadas de la Edad Media apareció en Occidente la pólvora (probablemente conocida por los chinos, que la usaron para sus juegos pirotécnicos). Con ella se revolucionó el arte de la guerra; 18 años antes del fin "oficial" de la Edad Media, al referirse a la nueva invención del arcabuz, Ludovico Ariosto cantará:

> Come trovasti, scelerata e brutta
> invenzion, mai loco in alcun core?
> Per te la militar gloria è distrutta:
> per te il mestier de l'arme è senza onore;
> per te è il valore e la virtù ridutta
> che spesso par del buono il rio migliore;
> non più la gagliardia, non più l'ardire,
> per te può in campo al paragon venire.

[*Orlando furioso*, XI, 26].

[¿Cómo pudiste hallar jamás cabida
en mente humana, invento depravado?
Por ti es la gloria militar perdida,
por ti el arte de guerra deshonrado,
por ti el valor y la virtud se olvida
y más que el bueno, triunfa ya el malvado;
por ti de gallardía o de denuedo
no queda en la batalla ya remedo.]

Así se inicia realmente, bajo estos terribles presagios, la oscura Edad Moderna.

¿En qué sentido la Edad Media fue radicalmente diferente de nuestro tiempo?

La Edad Media desarrolló no sólo una tensión constante con el más allá, sino también un sentimiento visionario del mundo terrenal y de la naturaleza. El hombre medieval veía el mundo como un bosque lleno de peligros pero también de revelaciones extraordinarias y la Tierra como una gran extensión de países remotos poblada por seres espléndidamente monstruosos. Sustrajo estas fantasías de los textos clásicos y de infinito número de leyendas, y creía firmemente que el mundo estaba poblado por cinocéfalos con cabeza de perro, cíclopes con un solo ojo en la frente, blemias que no tenían cabeza y llevaban la boca y los ojos sobre el pecho, criaturas de un labio inferior tan prominente que, cuando dormían, se cubrían con él todo el rostro para defenderse de los ardores del sol, y otras, por el contrario, con una boca tan pequeña que sólo podían comer a través de un diminuto agujero utilizando popotes fabricados con tallos de avena; también estaban los panocios con orejas tan descomunales que podían cubrirse con ellas el cuerpo entero o los artabancios que caminan

postrados como ovejas, los sátiros de nariz aguileña, con cuernos en la frente y pies parecidos a los de una cabra, y los esciápodos, dotados de un solo pie con el que se hacían sombra mientras se tumbaban en la tierra bajo el ardoroso calor del sol.

Todo esto y más (una ballena con forma de isla a la que llegó, navegando por mares lejanos, san Brandán, o reinos lejanos de Asia abundantes en piedras preciosas y demás fantasías) constituyó el repertorio de lo maravilloso medieval. Ahora bien, si sólo fuera por él, las maravillas no serían muy diferentes de las que fascinaron a la Antigüedad y al periodo helenístico. Sin embargo, la Edad Media, a diferencia de las otras épocas, logró traducir gran parte de este repertorio de maravillas a términos de revelación espiritual.

Quizás nadie ha expresado nunca mejor este rasgo de la psicología medieval que Johan Huizinga:

> No había ninguna gran verdad de la que el espíritu medieval estuviese más convencido que de la encerrada en aquellas palabras a los corintios: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* [Ahora vemos como a través de un espejo, entre enigmas, pero luego veremos cara a cara]. Nunca olvidó que sería absurda cualquier cosa, si su significación se agotase en su función inmediata y en su forma fenomenológica; nunca olvidó que todas las cosas penetran ampliamente en el mundo del más allá. Este saber nos es familiar, como sentimiento no formulado que tenemos en todo momento; así, por ejemplo, cuando el rumor de la lluvia sobre las hojas de los árboles, o el resplandor de la lámpara sobre la mesa, en una hora de paz, se alarga en una percepción más profunda que la percepción habitual, que sirve al pensamiento práctico y a la acción. Esta percepción puede aparecer a veces en la forma de una obsesión morbosa, a la que las cosas le parecen preñadas de una amenazadora intención personal o de un enigma que sería indispensable conocer y, sin embargo, resulta imposible descifrar. Pero más frecuentemente nos llena de la certeza serena y confortante de que también nuestra propia vida está entretejida en

> ese sentido misterioso del mundo *[El otoño de la Edad Media].*

El hombre medieval vivió efectivamente en un mundo poblado de significados, referencias, sentidos ocultos, manifestaciones de Dios en las cosas, en una naturaleza que hablaba continuamente un lenguaje heráldico, en la que un león no era sólo un león, una nuez no era sólo una nuez, un hipogrifo era tan real como un león porque, como aquél, era una señal (cuya existencia específica resultaba irrelevante) de una verdad superior, y el mundo entero se presentaba como un libro escrito por el dedo de Dios.

En este sentido se ha hablado de la existencia de una condición neurótica, pero en el fondo se trató de una capacidad para extender la actividad mitopoética del hombre clásico, elaborando nuevas figuras y nuevas referencias en armonía con el *ethos* cristiano, reavivando, a través de una nueva sensibilidad por lo sobrenatural, aquel sentido de lo maravilloso que el clasicismo tardío ya había perdido desde hacía tiempo, al remplazar los dioses de Homero con los de Luciano.

En este sentido, el hombre medieval asigna un sentido místico a cada elemento del mobiliario del mundo: las piedras, las plantas, los animales.

Las justificaciones filosóficas de esta actitud tienen básicamente dos orígenes. La primera fuente es de tipo neoplatónico (el neoplatonismo tuvo una enorme influencia en el pensamiento medieval, incluso si su transmisión a menudo se dio a través de fuentes de segunda mano, como el Pseudo Dionisio Areopagita). Es precisamente el Pseudo Dionisio quien, al plantearse el problema de los nombres divinos y, por lo tanto, de cómo puede definirse y representarse a Dios, dice que la divinidad lejana, incognoscible e innombrable, es

> neblina luminosa del silencio que enseña misteriosamente... tiniebla luminosísima... no es un cuerpo ni una figura ni una forma, y no tiene cantidad o calidad o peso, no está en un lugar, no ve y no tiene tacto sensible, no siente ni es sujeto de la sensibilidad... no es

> ni alma ni inteligencia, no posee imaginación ni opinión, no es número ni orden ni dimensión... no es sustancia ni eternidad ni tiempo... no es tiniebla y no es luz, no es error y no es verdad,

y, así, a lo largo de páginas y páginas de fulgurante afasia mística *(Theologia mistica)*.

Esta divinidad inaccesible no nos habla, pues, directamente, sino a través de símbolos, o bien, a través de algunos aspectos del mundo natural que, incluso si se muestran incompletos, nos remiten a su origen, y es así como el mundo parece (como lo sugiere Hugo de San Víctor) un inmenso "libro escrito por el dedo de Dios", en el que, según Ricardo de San Víctor, "todos los cuerpos visibles manifiestan alguna semejanza con los bienes invisibles". Leer el mundo como si se tratara de un conjunto de símbolos es la mejor manera de llevar a cabo el dictado dionisiaco y poder elaborar y atribuir nombres divinos (y con ellos moralidad, revelaciones, reglas de vida, modelos de conocimiento). Así también, en clave neoplatónica, Juan Escoto Eriúgena afirma que "no hay ninguna cosa visible y corporal que no signifique algo invisible e incorporal" *(De divisione naturae)*.

La segunda fuente es de origen bíblico y encuentra su fundamentación teórica más extendida en Agustín. Si "videmus nunc per speculum et in aenigmate", debe también ser enigmático el discurso de las Sagradas Escrituras, y no sólo en el sentido de que las Sagradas Escrituras usan metáforas y otras expresiones figuradas, sino también en el sentido de que, a menudo, los mismos hechos que en ellas se narran no deben ser tomados literalmente, sino como señales de una realidad o de un precepto superior. Ahora, puesto que algunos hechos de los que hablan las Sagradas Escrituras, como por ejemplo los detalles del nacimiento de Jesús o de su Pasión, deben definitivamente ser interpretados de manera literal, Agustín se plantea el problema de cuáles son los hechos que no tienen un valor literal sino alegórico, y proporciona así varias recomendaciones para identificarlos: los hechos narrados significan otra cosa cuando parecen contradecir las

verdades de la fe o de las buenas costumbres, cuando las Sagradas Escrituras incurren en aparentes superficialidades o cuando ponen en juego expresiones literalmente pobres, cuando se detienen demasiado a describir algo sin que se vea claramente la razón de tal énfasis descriptivo. Así pues, tienen definitivamente un segundo sentido las expresiones semánticamente exiguas como los nombres propios, los números y los términos técnicos.

Ahora bien, si la Biblia habla a través de personajes, objetos y acontecimientos; si nombra flores, prodigios de la naturaleza o piedras; si pone en juego sutilezas matemáticas, será preciso buscar en los saberes tradicionales cuáles son los sentidos ocultos de aquella piedra, de aquella flor, de aquel monstruo, de aquel número. Es por esto por lo que, a partir de Agustín, la Edad Media empieza a elaborar sus propias *enciclopedias*, para otorgar, con base en la tradición, las reglas para asignar a cualquier elemento del mobiliario del mundo físico un sentido figurado. Así adquirirán sentido espiritual también los sátiros o los esciápodos y, una vez admitido que ya no se los encuentra, adquirirán también significado espiritual los animales, las plantas y las piedras del bestiario, del herbario y del lapidario cotidianos.

En estas enciclopedias se discute (para ponerlo en términos de materias contemporáneas) del cielo, de geografía, demografía y etnografía, de antropología y fisiología humana, de zoología, botánica, agricultura, jardinería, farmacopea natural, medicina y magia, mineralogía, arquitectura y artes plásticas. Sin embargo, una de sus características, que las distingue de las enciclopedias modernas, es que ellas no pretenden realmente registrar lo que existe, sino lo que tradicionalmente la gente creía que existía (dando, por lo tanto, la misma longitud a una entrada sobre el cocodrilo que a otra sobre el basilisco).

Así, el hombre medieval vivía en un cosmos “parlante” y estaba totalmente dispuesto a escuchar la palabra de Dios incluso en el susurro de una hoja.

Pero no existe sólo una Edad Media, como ya lo hemos dicho, y entre los siglos XII y XIII, al menos en las universidades, esta visión

simbólica del mundo empieza a debilitarse para conceder gradualmente mayor espacio a explicaciones más naturalistas. Sin embargo, lo que hace difícil distinguir una Edad Media de la otra es que aquel filósofo que trataba de leer la naturaleza en términos de filosofía aristotélica podía consultar viejos manuscritos o libros de oraciones que incluían, en sus márgenes, imágenes de criaturas legendarias y no nos aclara, fuera de toda duda, si en su interior no las consideraba todavía posibles. Por lo demás, no son pocos, hoy en día, los científicos que, después de salir de su laboratorio, van a que les lean la mano o asisten a sesiones espiritistas.

La Edad Media tiene, en comparación con nuestro tiempo, una idea muy diferente de la tradición y de la innovación. Como se verá, la Edad Media cree que somos "enanos montados en hombros de gigantes" y, siempre que vemos algo más allá de lo que nuestros antepasados pudieron ver, sólo es porque nosotros avanzamos a partir de su discurso anterior. En tal sentido el autor medieval (que no es nada raro que innove, y a menudo lo haga incluso de modo radical) siempre pretende estar comentando y explicando lo que ya se ha dicho antes —y, probablemente, en realidad incluso lo cree, pues asume que "la autoridad tiene una nariz de cera" que puede orientarse hacia todas las direcciones—. En todo caso, otro lema que explica claramente estos procedimientos es *non nova sed nove:* el autor siempre presume y afirma que no ha de decir algo diferente de la tradición sino sólo decirlo de manera diferente.

Generalmente cuando el autor medieval dice que algo es "auténtico" no está hablando en el sentido filológico que usamos nosotros (y por el cual queremos decir que es auténtico un documento sólo si se ha probado que realmente fue producido por aquel individuo a quien se le atribuye); más bien quiere decir que ese algo es verdadero. Por lo tanto, para el autor medieval es auténtica la interpretación que afirma lo que el intérprete cree ser verdadero.

Si no se tienen en cuenta estos presupuestos, no pueden ni siquiera empezar a comprenderse en su verdadero sentido los

debates sobre las relaciones entre Fe y Razón, o sobre las demostraciones racionales de las verdades de fe, y sería un grave error comparar el llamado racionalismo medieval con el racionalismo moderno.

La Edad Media tuvo un sentido de la belleza y el arte muy diferente del nuestro. Por ejemplo, no asociaba directamente, como hacemos nosotros, el arte a lo bello. Lo bello era una propiedad de la naturaleza, del mundo y, naturalmente, de Dios, y sobre los criterios de la belleza (así como sobre los mecanismos psicológicos que la hacen perceptible y agradable) muchos autores medievales discutieron ampliamente y con detallada minucia, pero el arte para el individuo medieval era sencillamente una técnica, la capacidad para hacer bien ciertos objetos según las reglas: la construcción de barcos era tan artística como la pintura o la escultura, y un producto de arte podía ser considerado bello sólo si cumplía bien con la función para la que estaba destinado. Así pues, debido a que se consideraba que podía representarse "de manera bella" lo feo, lo deforme y lo malo, para los medievales la relación entre arte y moral era muy diferente de la nuestra.

Naturalmente —y volvemos con esto a las continuas contradicciones internas, características de la vida de aquellos siglos—, las opiniones del teólogo eran diferentes de las del poeta, especialmente cuando el poeta era un clérigo errante que no desdeñaba incurrir, a lo largo de su andar, en cariñosas relaciones con una pastora, de la que luego habría de cantar las gracias poéticamente.

Cabía, pues, una división entre *artes liberales* (entre las que, además de la lógica o la retórica, se encontraba la poesía) y *artes serviles*, para las que se tenían que usar las manos (y entre las cuales se hallaban la pintura y la escultura). Por ese motivo no conocemos los nombres de tantos escultores del periodo románico, de tantos maestros que concibieron y construyeron las grandes catedrales, de tantos miniaturistas; hay que esperar hasta la muy madura Edad Media para que los nombres de algunos artistas plásticos se vuelvan míticos y ejemplares, como ocurrió

con Giotto. Muy diferente es la situación para las artes liberales, gracias a lo cual sí conocemos los nombres de los poetas provenzales, de los autores de las novelas de caballerías, por no mencionar la altísima conciencia de sí mismo que tuvo un poeta como Dante.

A manera de conclusión

Mientras que puede parecer relativamente sencillo aclarar lo que la Edad Media no es o identificar qué de lo medieval todavía nos es útil hoy, el recuento de las diferencias que nos separan de aquellos siglos podría continuar por mucho, mucho tramo. El problema no debería preocuparnos, habida cuenta de las muchas diferencias que nos separan de las décadas recientes, en las que vivieron nuestros propios padres.

En realidad, este periodo siempre fue diferente incluso de sí mismo, sólo que trataba de no decirlo. Nuestra época moderna gusta mucho de mostrar sus contradicciones, mientras que la Edad Media siempre tendió a ocultarlas. Todo el pensamiento medieval procura expresar una situación óptima y pretende ver el mundo con los ojos de Dios, pero es difícil reconciliar los tratados de teología y las páginas de los místicos con la pasión irresistible de Eloísa, las perversiones de Gilles de Rais, el adulterio de Isolda, la ferocidad de Fra Dolcino y la misma ferocidad de sus perseguidores, los goliardos con sus poemas que ensalzan el libre placer de los sentidos, el carnaval, la Fiesta de los Locos, el alegre alboroto popular que hace escarnio público de los obispos, de las Sagradas Escrituras, de la liturgia y los parodia a todos. Leemos los textos en manuscritos que ofrecen una imagen ordenada del mundo y no comprendemos cómo pudieron aceptar que los márgenes se decoraran con imágenes que mostraban el mundo de cabeza y monos vestidos como obispos.

Se sabía perfectamente bien qué era el bien y se exhortaba a perseguirlo, pero se aceptaba que la vida fuera diversa y se

confiaba en la indulgencia divina. En el fondo, la Edad Media daba un vuelco al aforismo de Marcial: *Lasciva est nobis vita, pagina proba*. Fue una cultura en la que se daba público espectáculo de ferocidad, lujuria e impiedad y se vivía, al mismo tiempo, según un ritual de piedad, creyendo firmemente en Dios, en sus premios y castigos, y persiguiendo ideales morales que podían transgredirse con todo candor.

La Edad Media se declaraba, en el plano teórico, contra el dualismo maniqueo y rechazaba, teóricamente, la existencia de todo mal en el plan divino de la creación, pero puesto que, a su vez, llegaba a practicar ese mal y, de hecho, lo experimentaba cada día, tenía que hacer pactos con su presencia "accidental". Así pues, también los monstruos y las bromas de la naturaleza podían ser definidos como bellos puesto que formaban parte de la sinfonía de la creación, del mismo modo que las pausas y los silencios, exaltando la belleza de los sonidos, revelaban, por contraste, los aspectos positivos. Así pues, no el individuo aislado sino la época en conjunto daba la impresión de estar en paz consigo misma.

Nos gustaría concluir estas páginas con al menos uno de esos golpes de efecto que la cultura medieval, desde su lejanía, siempre es capaz de reservarnos, haciendo que sospechemos que se ocupó de problemas como los nuestros.

El autor del golpe de efecto es Tomás de Aquino, santo y doctor de la Iglesia. Evidentemente, si alguien le hubiera preguntado a santo Tomás si consideraba permisible el aborto, hubiera contestado que no. Del mismo modo, habría contestado que no si se le hubiera preguntado si el mundo era eterno (esto equivaldría a la terrible herejía averroísta e incluso a nosotros nos queda claro también que la postulación de un mundo eterno es de un materialismo absoluto). El cristiano sabe, por su fe, que el mundo fue creado por Dios y, por su parte, Tomás compuso cinco vías para demostrar cómo la fe en un Dios creador no repugna a la Razón sino, más bien, la confirma. No obstante, lo mismo en su *Summa contra gentiles* que en su opúsculo *De aeternitate mundi*, Tomás se da cuenta de que no hay argumentos racionales válidos

que puedan demostrar absolutamente que el mundo *no* es eterno. Entonces, así como cree, por la fe, que el mundo fue creado por Dios, Tomás, con vertiginosa sutileza, argumenta de un modo que prueba que la eternidad del mundo (un mundo, aclara con cuidado, coeterno con Dios) no contradice el hecho de que éste dependa de un acto creador de la voluntad divina.

En relación con el problema del comienzo de la vida, Tomás (probablemente sin preguntarse si esto tendría alguna incidencia en la polémica sobre el aborto, y en qué medida) demuestra la misma honestidad adamantina.

El debate era antiquísimo, y había empezado con Orígenes, quien sostenía que Dios había creado ya desde los orígenes las almas humanas. La opinión había sido refutada enseguida a la luz del pasaje del Génesis (2, 7) según el cual: "Entonces, del polvo de la tierra, Dios el Señor formó al hombre, e infundió en su nariz aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser con vida"; de esta manera, en la Biblia, primero Dios crea el cuerpo y luego insufla el alma, pero esta posición planteaba problemas a propósito de la transmisión del pecado original. Así pues, Tertuliano sustentó que el alma del padre se "traducía" de éste al hijo por el semen, postura que, enseguida, fue juzgada como herética porque suponía un origen material del alma.

Quien había hallado en esto un gran inconveniente fue san Agustín, que tuvo que habérselas con los pelagianos, que negaban la transmisión del pecado original. Por lo tanto, adoptó, por un lado, una doctrina creacionista (en contra de la idea del traducianismo corporal) pero, por otro, admitió un tipo de traducianismo espiritual. No obstante, todos los comentadores juzgan su posición bastante intrincada. Santo Tomás de Aquino será decididamente creacionista y solucionará la cuestión de la culpa original de un modo muy elegante. El pecado original se "traduce" con el semen como una infección natural (*Summa Theologiae*, I-II, 81, 1), pero éste no tiene nada que ver con la "traducción" del alma racional. El alma es creada porque no puede depender de la materia corporal.

Recordemos que para Tomás, según la tradición aristotélica, los vegetales tienen alma vegetativa, que queda absorbida por el alma sensitiva de los animales, mientras que en los seres humanos estas dos funciones quedan absorbidas por el alma racional, que es la que dota al hombre de inteligencia y, por tanto, de alma en el sentido cristiano del término.

Ahora bien, Tomás tiene una visión muy biológica de la formación del feto: Dios sólo introduce el alma cuando el feto adquiere, gradualmente, primero el alma vegetativa y luego el alma sensitiva. Sólo en ese momento, en un cuerpo ya formado, se crea el alma racional (*Summa Theologiae*, I, 90). El embrión, pues, sólo tiene alma sensitiva (*Summa Theologiae*, I, 76, 2, y 118, 2). En la *Summa contra gentiles* (II, 89) se dice que hay una gradación en la generación, "a causa de las formas intermedias que adquiere el feto desde su comienzo hasta su forma final".

He aquí por qué en el *Suplemento a la Summa Theologiae* (80, 4) se lee esta afirmación, que hoy suena absolutamente revolucionaria: después del Juicio Universal, cuando los cuerpos de los muertos habrán de resurgir para que también nuestra carne participe de la gloria celeste (cuando ya, según Agustín, revivan no sólo en la plenitud de una belleza y totalidad adulta los nacidos muertos sino, también en forma humanamente perfecta, las fenómenos de la naturaleza, los mutilados, los concebidos sin brazos o sin ojos), en aquella "resurrección" de la carne no participarán los embriones, pues en ellos no fue todavía infundida el alma racional y, por lo tanto, no son seres humanos.

Salta a la vista de cualquiera que la postura de Tomás es absolutamente diferente de la que hoy se sostiene en los entornos eclesiásticos y parece mucho más cercana a las teorías ahora atribuidas a la cultura laica. No es éste el lugar para decidir quién tiene la razón en tan antiguo debate, pero no cabe la menor duda de que este episodio nos obliga a ser muy cautelosos cuando hablamos de "edades oscuras".

HISTORIA

INTRODUCCIÓN

LAURA BARLETTA

En el recuento de los hechos que caracterizan a la primera Edad Media —una larga época de decadencia caracterizada por un fuerte declive demográfico— hace tiempo que se destacan ciertos rasgos fundamentales. El periodo se interpreta como el ocaso del mundo antiguo y como el periodo de la lenta conformación de una nueva amalgama de pueblos bárbaros, con sus modos específicos de organización social, sus lenguas, sus instituciones, sus prácticas jurídicas. Es, por otro lado, la época en que se difunde una cultura religiosa común: el cristianismo —convertido en religión de Estado del Imperio romano desde Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379)—; el cristianismo redundará en una profunda modificación de la sensibilidad de los pueblos. Asimismo, éste es el periodo en que se desplaza el baricentro de la vida política y económica del Mediterráneo hacia el norte y el este, y se conforma así la Europa que nosotros conocemos, organizada según ciertos espacios que estarán destinados a convertirse en futuras naciones (las naciones visigoda, lombarda y franca, esta última, a su vez, dividida en Neustria y Austrasia), aunque el confín oriental de Europa se ubica por mucho tiempo bastante más al occidente de lo que ahora estamos acostumbrados a considerar como su límite geográfico. Se trata de un prolongado periodo histórico en el que se verifica el nacimiento y la disolución de un nuevo imperio (el carolingio), se ponen a prueba, por una parte, la tendencia a la concentración del poder y, por otra, las fuerzas centrífugas que ejercerán sus efectos durante muchos siglos; se ponen a prueba también

Una Europa en transformación

las relaciones de fuerza entre príncipes y papas,
entre el Estado y la Iglesia, y se determina la construcción de un nuevo orden social y económico basado en el sistema feudal, fincado en la propiedad de la tierra, el carácter hereditario de los oficios y la servidumbre de los campesinos, que, a pesar de las muchas y muy profundas transformaciones e innovaciones que habrán de venir, continuarán siendo el tejido que une a todo el continente hasta el siglo XIX. También son éstos los siglos en los que se define una identidad europea contrapuesta al islam y al Imperio romano de Oriente, que, no por azar, ahora llamamos Imperio bizantino; una identidad también contrapuesta a las nuevas oleadas de bárbaros que ejercerán su presión en las fronteras orientales.

Si bien es cierto que todos los periodos históricos sólo pueden interpretarse a partir de los hechos del presente, algunos de los problemas más acuciantes que hoy enfrentan los políticos, los economistas y los eruditos, sin hablar ya de los medios de comunicación, de los hombres y las mujeres que los confrontan cotidianamente, tienen su origen en la Edad Media o se remontan directamente hasta ella.

Actualmente nos preguntamos si presenciamos la decadencia de una Europa que tuvo, en el periodo que nos ocupa, su nacimiento; se trataría, pues, del fin de un ciclo entero de civilización. Al mismo tiempo, los Estados Unidos de América, nación hija de la misma civilización europea, también comienza a dar señales de cansancio (después de haber dominado indiscutiblemente durante todo el siglo pasado) frente a algunos países asiáticos que parecen hacer su entrada en la escena de una historia que, hasta ahora, se había visto sólo con ojos europeos. Resulta claramente inevitable el reposicionamiento del continente europeo en el cuadro geopolítico mundial.

Por otro lado, es evidente la existencia de una crisis de identidad de los europeos, ahora que los desplazamientos de un país a otro y de un continente a otro ya no son hechos aislados,

La crisis sino tan consistentes que pueden considerarse

moderna de los fundamentos medievales

verdaderas migraciones (inminentes o en curso) que van conformando grupos; estos grupos son como islas esparcidas por su interior, que tienen fronteras bien delimitadas y están rodeadas por entornos que se pretenden homogéneos (o que ahora se muestran como tales) a pesar de todos los discursos sobre la tolerancia, el multiculturalismo y el interculturalismo.

Al mismo tiempo se percibe la crisis de los Estados nacionales —cuyos primeros núcleos suelen reconocerse justo a partir de la época que nos ocupa—, asediados por el surgimiento y resurgimiento de regionalismos y provincialismos, por la consolidación de organismos multinacionales y supranacionales, por la economía globalizada, por los rápidos —o, de plano, instantáneos— medios de comunicación a escala mundial, que no se limitan a poner en contacto áreas y sistemas de vida antes aislados —o, al menos, no inmediatamente contiguos—, sino que además comportan nuevas reflexiones sobre la naturaleza, la legalidad y la conveniencia de tales sistemas de vida y su recíproca compatibilidad.

No menos influyentes, aunque sí a primera vista menos inmediatamente vinculados con el plano histórico, son los adelantos de la ciencia y la tecnología, que ponen en crisis algunos valores y comportamientos arraigados, como, por ejemplo, los relacionados con la familia (que ahora se tornan problemáticos por la fecundación artificial) o con la muerte, y, sobre todo, el concepto mismo de hombre, el confín entre lo humano y lo no humano, entre las máquinas, cada vez más inteligentes, y los hombres que, poco a poco, se ven “armados” de miembros artificiales. Así, se habla ahora del retorno a la naturaleza y a la religión, de la búsqueda de puntos de referencia seguros, sitios fuera del tiempo.

Por un lado se busca olvidar que la naturaleza no es separable de su historia; no es posible presentar la hipótesis de una naturaleza primigenia e inalterada, que sólo después se vería comprometida por la intervención humana. Sencillamente no es

cierto que la Edad Media, incluso con sus bosques habitados por una gran riqueza de fauna silvestre, sus mares vacíos de embarcaciones, sus pocos asentamientos humanos y la ausencia de vías de comunicación, es decir, incluso con sus usos pretendidamente primordiales, pueda servir de fondo inmóvil que dé la medida exacta del cambio que se verificaría después, hasta la edad contemporánea (como lo pretendería cierto tipo de medievalismo).

Por otro lado, a menudo se destaca el papel de la religión en la constitución de la identidad europea, en la formación de la *Christiana communitas* o *Christiana societas*, de la *Christiana respublica* o *Christianitas*, y se discute si la influencia del cristianismo fue realmente primordial o no, si ha de dejarse silenciosamente de lado, o si debe incluso rechazarse como algo peligroso frente a la laicidad recientemente conquistada (a partir del siglo XIX) de la vida pública y de los Estados; o bien si fue un elemento tan exclusivo que debe incluso citarse en la redacción de la Constitución europea en vez de otros rasgos distintivos como pudieran ser la precoz formación de una mentalidad capitalista o un espíritu de aventura y conquista, o una voluntad de transformación de la naturaleza y de la realidad circundante (rasgos, todos, cuyo desarrollo se puede remontar con toda validez hasta la Edad Media).

En estos tiempos en que muchos se ocupan de definir la posmodernidad y el postsecularismo, en que mucho se habla de incertidumbre pero, justo por ello, también se hace un análisis más sutil de la historia pasada y del presente, a partir de una pluralidad de puntos de vista apuntalada sobre objetos de estudio que antes solíamos desdeñar, sobre relativismos y sobre miedos al propio relativismo, también la historia ha perdido la linealidad que le era atribuida por la visión eurocéntrica de un progreso sin fin. La historia ahora más bien parece ser el resultado, más o menos fortuito, del cruce de acontecimientos sólo en parte determinados y controlados por una voluntad humana consciente o, más bien, sólo en pequeña medida

La relectura de

consciente o, mejor aún, fragmentada en miles de voluntades diferentes y a menudo contradictorias que son resultado de tensiones y negociaciones, de múltiples procesos parciales o incluso fallidos.

La valoración de una Edad Media, según el esquema de los humanistas del Renacimiento, como una edad intermedia, carente de valor propio, una época de barbarie, violencia, miseria y anarquía, una suerte de paréntesis entre el resplandor de la edad clásica y la recuperación renacentista, no puede sino padecer ante tales recientes consideraciones.

Aquel periodo que, todavía en la época de la Ilustración, se rechazaba en bloque por considerarse como la etapa del surgimiento del feudalismo, de la segregación de la sociedad en clases estrictas, regidas por reglas y derechos muy precisos y destinadas a recorrer un camino predeterminado, posponiendo hasta el más allá todo sueño o esperanza de salvación, ese periodo, pues, que era rechazado en aras del redescubrimiento de una razón universal, de una naturaleza racional, de una humanidad a la que había que extirparle esas clases fundadas en supersticiones y abusos, y que, sin embargo, el siglo siguiente revaluaría como una época de redescubrimiento de la espiritualidad, de fundación de una unidad religiosa cristiana, de formación de las independencias nacionales y municipales, parece hoy despedazado en segmentos sueltos que no han encontrado una sistematización unívoca.

Hipótesis diversas para una periodización de la Edad Media

La fecha generalmente reconocida como principio de la Edad Media es, como bien se sabe, el año 476, fecha de la deposición del emperador Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475) y considerada como el fin del Imperio romano de Occidente. Ahora bien, no falta quien prefiera la llegada de los lombardos a Italia en 567 o 568, o la llegada de los francos en 774; no falta

quien proponga que todo el periodo hasta el siglo VI debe considerarse parte de la Antigüedad tardía y que sólo desde el siglo siguiente se puede hablar de Alta Edad Media. Es cierto que un parteaguas muy importante lo constituye la presencia islámica en el Mediterráneo a partir de los siglos VII y VIII, aunque la tesis de Henri Pirenne (1862-1935) según la cual este hecho determinó el fin del Mundo Antiguo ha sufrido serias reconsideraciones.

¿Qué inicio?

Igualmente importante parece el nuevo orden impuesto por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768 y emperador a partir de 800) en el corazón del continente. Incluso el año 1000, antes cargado de toda suerte de sentidos apocalípticos, parece haber perdido algo de su importancia en la periodización, sobre todo para aquellos que ubican entre los siglos IX y XI el periodo central de la Edad Media. El paso del siglo V al VI y del X al XI siguen siendo, sin embargo, goznes importantes en la historia europea, a los cuales se ha decidido atenerse muy a menudo.

La tendencia a esta multiplicación de puntos de referencia, de acontecimientos que pueden ser juzgados como fundacionales (y su variación según el área geográfica o el punto de vista desde donde se examinan) no sólo hace posibles diversas periodizaciones, sino que también pone de relieve, además de las transformaciones del mundo antiguo, la aportación fundamental de los pueblos "bárbaros", de los bizantinos (tradicionalmente ausentes por la pretendida inmovilidad de su historia), de los musulmanes —que hoy, por obvias razones, atraen mucho la atención— o de las minorías como la de los judíos o los herejes en la construcción de la identidad y los hechos europeos.

Una historia, muchos autores

Precisamente si se considera de manera íntegra el crisol de pueblos y civilizaciones que han contribuido a la primera formación de la Europa medieval y sus contactos recíprocos, también los confines del continente resultan móviles y permeables, constituidos, como se ve, más que por barreras geográficas por amplias áreas cuyas zonas limítrofes se ven afectadas por encuentros que se tornan

sólo poco a poco más esporádicos.

La distinción misma entre Oriente y Occidente, debido a las migraciones bárbaras, a las expediciones islámicas, a la partición de la Iglesia (y a la posterior primacía de la Iglesia de Roma con respecto a la Iglesia oriental), a la distinción, cada vez más marcada, entre Europa y Bizancio (que constituye un rasgo distintivo de la primera Edad Media), no queda tan clara como se podría pensar después de un examen que tome en consideración, sobre todo, la reducción de las vías de comunicación y el tejido urbano, la decadencia de los puertos y de las rutas de comercio, la desaparición de las escuelas y la creciente distancia entre los planos político y cultural. Basta con recordar que Carlomagno (y también los emperadores de la dinastía otoniana) advirtió la necesidad de tener relaciones estrechas con Constantinopla, que los árabes, como es bien sabido, transmitieron a los europeos su saber propio y el de la Antigüedad, que los musulmanes fueron llamados en numerosas ocasiones al auxilio de cristianos contra otros cristianos y pactaban a menudo acuerdos con los poderosos locales para oponerse a sus correligionarios, que los moros penetraron en muy amplios territorios, como la península ibérica, y, con fuerzas reducidas, a menudo se amparaban al favor de las poblaciones locales reprimidas u oprimidas, y que no faltan casos, también importantes, de bodas entre fieles de religiones diferentes.

Precisamente en seguimiento de estas líneas temáticas se llevan a cabo ahora los estudios más innovadores, que se proponen mostrar la permeabilidad del islam y contribuir a derribar las barreras religiosas y culturales que ahora se ventilan, sin por ello renunciar a reivindicar el perfil de la tradición específicamente europea, fundada en una particular pluralidad de formas sociales y políticas y en la variabilidad de éstas.

De la caída del Imperio romano de Occidente a Carlomagno

LA FRAGMENTACIÓN DEL IMPERIO ROMANO

FILIPPO CARLÀ

La fragmentación política del Imperio romano de Occidente es el resultado de un proceso histórico de larga duración, discernible ya desde el siglo III, una amplia fase de regionalización de los territorios imperiales, que se consolidaban cada vez más como áreas autónomas no integradas. La deposición de Rómulo Augústulo en 476 sólo es un momento, quizás el más visible a nivel historiográfico, de esta larga transición.

TENDENCIAS SECESIONISTAS

La fragmentación política del Imperio romano no es el resultado directo de la deposición del último emperador de Occidente en 476, fecha convencional de inicio de la Edad Media. Tendencias centrífugas se manifestaban, de hecho, en la estructura imperial más de dos siglos antes: durante la "crisis del siglo III", y en particular durante el reinado de Galieno (*ca.* 218-278, emperador a partir de 253), el imperio se vio partido en tres fragmentos autónomos. Al oeste, la revuelta de Póstumo (?-*ca.* 269, emperador de 260 a 268) propicia la constitución de un imperio galo (formado por Galia, la península ibérica y la provincia de Britania) que dura 13 años bajo los gobiernos del

La crisis del

mismo Póstumo, de Mario (?-269, emperador a partir de 268), de Victorino (*?-ca*. 270, emperador a partir de 268) y de Tétrico (?-273, emperador a partir de 271). En Oriente, en cambio, la potencia económica y comercial de Palmira lleva a la constitución de un imperio hecho y derecho, centrado en la ciudad caravanera bajo el reinado de Odenato (?-267, rey a partir de 258) primero, luego de Vabalato (?-273, rey a partir de 267) pero, sobre todo, según lo aclaran las fuentes, con la guía de la mujer del primero y madre del segundo, Zenobia (reina de 267 a 273). Sólo el emperador Aureliano (214/215-275, emperador a partir de 270) logra reconquistar los dos reinos "secesionistas" en 273 y reconstruir la unidad imperial. Ya desde aquel momento, y todavía más en el transcurso del siglo IV, se percibe, sin embargo, con cada vez mayor claridad la presencia de fuerzas centrífugas y, de manera más general, una regionalización que dibujaba áreas cada vez más autónomas entre sí y menos integradas al conjunto. Son prueba de ello las diversas usurpaciones, cada vez más relacionadas con algún territorio específico. El objetivo de éstas era, a menudo, la constitución de reinos secesionistas y el reconocimiento de una autoridad igual con respecto a los emperadores ya existentes: tal es el caso, por ejemplo, de la rebelión de Carausio (emperador de 286 a 293), que controló Britania y el norte de Galia, territorios que, a su muerte, dejó a Aleto (?-296, emperador a partir de 293) y luego fueron retomados por Constancio Cloro (*ca*. 250-306, emperador a partir de 293), pero también por Magnencio (*ca*. 303-353, emperador a partir de 350), Magno Máximo (*ca*. 335-388, emperador a partir de 383) y Constantino III (?-411, emperador a partir de 407).

siglo III

También son sintomáticas de esta situación las revueltas bagáudicas, una serie de fermentos de rebelión que se prolongaron, con diversas fases agudas, entre los siglos III y V en la región gálica. Se iniciaron con la destrucción de Autun (269) por la intervención militar de Maximiano (*ca*. 240-310, emperador a partir de 286) y, con estallidos periódicos de violencia durante el siglo V, llegaron

Las revueltas bagáudicas

hasta el último episodio conocido, la derrota sufrida en 453-454 a manos del visigodo Federico. Las revueltas bagáudicas tienen un marcado carácter étnico: el nombre mismo parece ser de origen celta y el movimiento se caracteriza por la fuerte reivindicación de una identidad "indígena" y rural en oposición a la cultura urbana romanizada.

Reorganización del poder

A menudo el propio poder imperial es el que propicia la repartición del territorio entre diversas figuras gobernantes, en grados diversos, debido a la dificultad de gobernar el imperio como una unidad y para, de este modo, responder mejor a las especificidades, cada vez más marcadas, de las diversas macrorregiones (sobre todo la notable diferencia entre Oriente y Occidente). Si la tetrarquía de Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305) se ocupa de esta repartición no sólo con la división del imperio en cuatro partes, sino también con la reestructuración del sistema de las provincias y su vinculación al pretorio a través de las diócesis y las prefecturas —estructura piramidal que permite una mayor atención a las especificidades locales, tanto en las microáreas como en las macroáreas—, Constancio II (317-361, emperador a partir de 337) decide nombrar césares primero a Galo y luego a Juliano, con la conciencia de que un poder centralizado es difícilmente manejable y propicia los levantamientos de usurpación.

La tetrarquía de Diocleciano y la descentralización del poder

Inmediatamente después Valentiniano I (321-375, emperador a partir de 364), tan pronto como asume el trono, ejecuta una verdadera disección del imperio, trayendo al gobierno a su hermano Valente (328-378, emperador a partir de 364), a quien encomienda la regencia del Oriente mientras que él mantiene para sí el dominio del Occidente. La historiografía continúa proyectando cada vez más luz sobre cómo esta repartición

prefigura la gran escisión del imperio de 395 y, en la práctica, dio vida a dos realidades institucionales claramente diferentes en las que, por ejemplo, la promulgación de una ley en una de ellas no implicaba su automática validez en la otra, y los ejércitos que se trasladaban de una parte a la otra en caso de necesidad, sólo lo hacían tras una solicitud específica de ayuda, como si se tratara de otro Estado —como ocurrió, por ejemplo, durante las invasiones godas de 378, cuando el ejército occidental, capitaneado por Graciano, se movilizó, a solicitud de Valente, pero no alcanzó a llegar a tiempo para impedir el desastre de Adrianópolis—; así pues, debemos atribuir un peso mucho menor al gesto de Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), que, en su lecho de muerte, repartió el imperio entre sus dos hijos: el Occidente para Honorio (384-423, emperador a partir de 393), el menor, bajo la guía de Estilicón (*ca.* 365-408), y el Oriente para Arcadio (*ca.* 377-408, emperador a partir de 383), el hijo mayor.

Teodosio: el Imperio de Oriente y el Imperio de Occidente

La idea de Teodosio no es, por lo tanto, muy diferente de la de Valentiniano, sobre todo porque quedaba explícitamente promulgado que el imperio seguía siendo uno solo, *divisis tantum sedibus*. Lo que realmente señala un viraje será, más bien, la renuencia a aceptar en Oriente la supervisión de Estilicón (supervisión que quizás el mismo Teodosio había pretendido que se ejerciera sobre ambas partes), que genera una situación de conflicto (incluso armado) entre las dos mitades y provoca la ausencia, a partir de este momento, de una figura que asuma para sí ambas coronas.

El asentamiento de los bárbaros

Mientras que el Imperio de Oriente, a pesar de muchas vicisitudes (y también una notable reducción territorial en el siglo VII a causa de las invasiones árabes), permanece en pie como un Estado centralizado, en Occidente la desintegración del imperio es

bastante rápida. En 410, el mismo año en que las dificultades políticas y militares de Occidente permiten el saqueo de Roma por parte de Alarico (*ca*. 370-410, rey a partir de 395), Britania queda abandonada a su propia suerte y muy pronto es invadida por los anglos, los sajones y los jutos (a partir de 449), que, así, se establecen en un territorio carente de una autoridad estatal organizada, y quizás hasta fueron acogidos por las poblaciones locales bajo una suerte de "pacto" análogo a los que Roma establecía en la Europa continental.

Muy diferente, en cambio, es el surgimiento de los reinos romano-bárbaros en el territorio continental. Éstos no nacen a partir de una potencia foránea que ocupa un área previamente imperial, sino que se establecen en el territorio a partir de la formulación de *foedera* —instrumentos jurídico-diplomáticos que habían empezado a usarse desde el alto imperio, por medio de los cuales Roma se inmiscuía en las cuestiones internas de las tribus germánicas asentadas al otro lado de sus fronteras—. De hecho, a partir de la época de Marco Aurelio (121-180, emperador a partir de 161) se inicia la costumbre de acoger en el propio territorio interno del imperio a bárbaros *inquilini*, labradores vinculados a la tierra; con Diocleciano se consolida la costumbre de acogerlos como *laeti* y *gentiles*, labradores semilibres vinculados a un puesto militar y quizás asentados en tierras públicas, organizados (a diferencia de los precedentes) en grupos étnicamente compactos. De un posterior desarrollo de esta práctica, que no es, pues, una verdadera innovación de la Antigüedad tardía, derivan los *foedera* del siglo V, que promueven el establecimiento de poblaciones bárbaras en una determinada área del imperio, área en la que ejerce la soberanía el dirigente en vez del emperador y donde las tropas, bárbaras, deben considerarse, para todos los efectos, tropas de *foederati* romanos; los visigodos, por ejemplo, combaten en 451, junto con los romanos, contra Atila (?-435) en los Campos Cataláunicos.

Los foedera: el imperio acoge a los bárbaros

La legitimación del poder de los reyes proviene de un

entendimiento mediante el cual el emperador delega el poder a los reyes, quienes meramente lo aceptan, y no corresponde con un título de *rex* que haya sido concedido internamente por su propia comunidad, o también puede provenir de un encargo oficial romano, del género del *magister militum*. Así pues, estos reinos sólo son realidades posibles en el seno del imperio, donde el elemento bárbaro siempre es numéricamente muy inferior al romano. Asimismo, generalmente se mantienen también las estructuras fiscales y administrativas romanas; por ejemplo, la organización de las provincias, encabezadas por *duces*, se mantiene tal cual en el reino visigodo, dejando incluso en el cargo a los mismos individuos, y, generalmente, los cargos romanos de *dux* y de *comes* son el origen de los duques y los condes francos y lombardos.

Entre los más importantes *foedera* de este tipo es necesario recordar los siguientes: el establecido en 382 por Teodosio I con los godos, a los que, tras el desastre de Adrianópolis, se les concedió establecerse en Tracia; los dos pactos de 411 y 443 que dieron nacimiento a los dos reinos burgundios; el pacto que, en 418, concede a los visigodos (a quienes ya desde 413 se les había permitido establecerse en la Galia Narbonense) también ocupar la provincia de Aquitania II, con anexo de algunos territorios de las provincias de Novempopulonia y de la Narbonensis I, con capital en Tolosa, y desde donde se expandirán posteriormente hasta conquistar la España sueva; el concedido en 435 a los vándalos, quienes después lo violarían y ocuparían tres provincias del África septentrional; y, finalmente, el pacto acordado con los ostrogodos en 456-457, que fueron acogidos en el territorio entre los ríos Sava y Drava pero sólo después de la partición del imperio único.

El control que asumieron los pueblos germánicos sobre el territorio sólo gradualmente se volvió un control completo e independiente del poder imperial, que permaneció, mientras, formalmente superior a nivel jerárquico: así, la autoridad de los *reges*, a todo lo largo del siglo V, siempre estuvo delegada por la autoridad imperial. Esto puede verse, por ejemplo, en la

acuñación de moneda; en particular la moneda de oro: los *regna* empiezan casi de inmediato a acuñar moneda propia, pero siempre lo hacen en nombre de los emperadores; por otro lado, en caso de conflicto con el imperio no se pone en la moneda el nombre del rey, sino que, a lo sumo, se sustituye el nombre del rey actual por el de un rey pasado, por ejemplo, aquel que pactó originariamente el *foedus* con los romanos. Tal es el caso de los *solidi* ostrogodos de Totila y Teya con el rostro de Anastasio.

Los reinos bárbaros y la dependencia de la autoridad imperial

En el campo del derecho, aunque los *regna* promulgan leyes autónomas, lo hacen a partir de un esfuerzo por conciliar el *ius* romano con su derecho consuetudinario propio: a una primera fase de coexistencia de dos diferentes sistemas de derecho para las dos poblaciones sigue luego la codificación en latín de las leyes, que superan límites de aplicación y se plantean como dirigidas a toda la población. Nos han llegado algunos monumentos importantes, como el *Breviarium Alaricianum* (506), mediante el cual el soberano visigodo Alarico II (?-507, rey desde 484) da a su pueblo (el primero para el que se produce una legislación escrita en el *Codex Euricianus* de *ca*. 470) un resumen del *Código teodosiano*, y las *Variae* de Casiodoro (*ca*. 490-*ca*. 583), que retoman las fórmulas del edicto y del rescripto para dar testimonio de la actividad legislativa de Teodorico *el Grande*. La presencia misma de Casiodoro, Boecio y otros miembros de la élite romana en la corte ha sido varias veces señalada como un indicio del deseo de integración que caracterizaba al soberano ostrogodo.

La deposición de Rómulo Augústulo

En 476, pues, los soldados establecidos en Italia, al no obtener del *magister militum* Orestes (?-476) el estatuto de *foederati*, eligen como rey a Odoacro (*ca*. 434-493) y proceden a la deposición del

hijo de Orestes, Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475). Incluso si semejante acontecimiento pudo constituir una "caída silenciosa", como la llamaría Arnaldo Momigliano (1908-1987), es seguro que se trata de un gesto que se inserta en un arrastre de larga duración, que tiene detrás toda una historia de fragmentación regional, de adquisición y deseo de autonomía cada vez más marcados: una trama mediterránea inicialmente muy integrada se disgregó en un conjunto de regiones que aspiraban a la autosuficiencia política y económica.

Véase también

"Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de Occidente", p. 65; "Justiniano y la reconquista de Occidente", p. 97; "El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111.

DE LA CIUDAD AL CAMPO

FILIPPO CARLÀ

La historiografia tradicional identifica el abandono de las ciudades en favor del campo como una señal inequívoca del fin de la Antigüedad. Sin embargo, la realidad de las estructuras urbanas de la Antigüedad tardía y de la Alta Edad Media fue mucho más compleja y debe ser explicada más en términos de transformación que de decadencia: motivos propagandísticos, políticos, económicos y eclesiásticos se entrelazaron, en efecto, para provocar un reajuste del papel de la ciudad y del campo, así como de sus relaciones recíprocas.

EL ABANDONO DE LAS CIUDADES

La historiografía tradicional del siglo XIX consideró uno de los

rasgos distintivos del paso a la Edad Media el abandono de las ciudades y el traslado de la población al campo, específicamente a los latifundios aristocráticos. Teóricamente este fenómeno estaba vinculado con la génesis del nuevo modo de producción feudal, el llamado "sistema cortesano" —mucho más fuertemente basado en la autosubsistencia—, y con la decadencia de los comercios. Así, los centros urbanos se habrían despoblado y transformado, al menos parcialmente, en simples aldeas, con amplios trechos de área rural incluidos dentro del espacio demarcado por las murallas. Por otro lado, el desplazamiento de las actividades artesanales y comerciales a las fincas rurales habría comportado una pérdida de especificidad económica de las ciudades. Frente al mundo antiguo, fuertemente urbanizado, en el que la ciudad, símbolo mismo de la vida civil y social, era el centro de consumo y de distribución de los recursos producidos en el territorio circundante (y en este sentido se puede hablar tanto de "ciudad parásita" como de "ciudad productiva"), el mundo altomedieval sería, por el contrario, un mundo fundamentalmente rural. En realidad, el estudio de este periodo subraya la necesidad de una definición del término *ciudad* que esté planteada desde la raíz del concepto; es decir, no puramente desde el punto de vista arquitectónico (que toma en cuenta edificios y construcciones), sino en un profundo sentido político y social: es evidente, por ejemplo, que ciertos edificios típicos de la ciudad antigua (como el teatro y el anfiteatro) desaparecieron, pero si bien tal dato es significativo desde el punto de vista cultural, no lo es desde el punto de vista de la definición de asentamiento urbano.

El nacimiento del "sistema cortesano"

Sedes episcopales

Aunque con profundas transformaciones, entre ellas la desaparición en el siglo VI de las curias y las magistraturas ciudadanas, los centros urbanos siguieron siendo, durante la Alta

Edad Media, núcleos de poder reconocibles, en particular gracias a la presencia de los obispos, autoridades que adquirieron gradualmente una mayor influencia en los asuntos políticos y administrativos. La decisión, llevada a cabo en época todavía romana según los lineamientos de Orígenes (*ca*. 185-*ca*. 253), de instalar a los obispos en las ciudades administrativamente más importantes del imperio hizo que éstas, a pesar del derrumbamiento institucional y de las transformaciones sociales (y gracias al poder creciente de las estructuras eclesiásticas), se mantuvieran como importantes centros organizativos y de gestión del entorno. Al mismo tiempo, desde el punto de vista urbanístico y arquitectónico, la cristianización de la ciudad fue precisamente (y no en el sentido de la construcción de iglesias sino en el de la creación de nuevos espacios centrales y de una completa reorganización urbanística) la señal de transformación más clara y el punto de quiebre más notable de la transición entre la ciudad clásica y la ciudad medieval. A pesar de las diferencias locales que permitieron a ciertas áreas tomar ventaja en este proceso, y no obstante que las diversas regiones tuvieron sus transformaciones a sus propios tiempos, se puede afirmar de manera general que el momento de cambio crucial en este proceso fue la década que une los siglos VI y VII.

Las ciudades se mantienen vivas

"Decadencia" y "transformación"

Es imprescindible reconocer la importancia que para el estudio de este campo ha tenido, a partir de la década de 1970, la arqueología medieval. Ésta ha permitido, gracias a la localización y el rescate de las estructuras de los edificios, una definición más correcta de los espacios urbanos y de su supuesto repliegue sobre sí mismos, no sólo con la identificación cada vez más precisa de vestigios frágiles (como los hoyos de poste), sino también mediante una amplia revisión y reformulación de las cronologías que se habían

planteado hasta ese momento. El debate se ha transformado así de una discusión que empleaba categorías como “decadencia” en otra que habla, más bien, de “transformación” (y, por lo tanto, según otros aspectos, de “continuidad”): en realidad estas tres categorías pueden ser utilizadas legítimamente para discutir aspectos individuales de naturaleza arquitectónica, habitacional o social, pero difícilmente se pueden armonizar en un cuadro de conjunto.

Transformación y supervivencia de la ciudad romana

Es un hecho indiscutible que en las ciudades de la Antigüedad tardía se muestra un cambio estructural y funcional: a partir del siglo III pierden relevancia las magistraturas locales y las curias, mientras que adquieren mayor proyección las jerarquías eclesiásticas; el aspecto físico de los centros urbanos cambia con la construcción o la reconstrucción de cinturones de murallas y la introducción de nuevas sedes para los poderes religioso y civil. Al mismo tiempo se pierde gradualmente la especificidad administrativa y jurídica de las ciudades individuales, que se homologan todas bajo la entidad de una autoridad central más fuerte que acaba por suprimir tales diferencias específicas hacia finales del siglo III (como ocurrió, por ejemplo, con el derecho de acuñar la propia moneda autónomamente). Este proceso queda suficientemente demostrado por el hecho de que Menandro Rétor, en la época de Diocleciano, en una obra que aspiraba a dar lineamientos para el correcto modo de elogiar una ciudad (y que, por lo tanto, prueba la vigencia de esta práctica retórica, que celebraba las estructuras ciudadanas), subraya especialmente cómo todas las ciudades ya eran gobernadas por una ley única y, por lo tanto, eran todas iguales. Ya Aulo Gelio (*ca.* 115-*ca.* 165) lamentaba en el siglo II, con un ánimo contrario, la pérdida de la distinción clásica entre colonia y ayuntamiento y la desaparición de buena parte de la diferenciación entre los muchos grados de

ciudad que habían quedado vacíos de sentido por la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes de las provincias del imperio a través de la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla (186-217), promulgada en 212 o 214.

A pesar de esto, el estatuto mismo de ciudad se considera todavía en el siglo IV un sinónimo y un símbolo de la vida civil, como lo revela el célebre epígrafe de Orcisto (CIL III, 352 = MAMA VII, 305), expediente de documentos que registra, entre los años 331-332, un proceso administrativo-judicial de años anteriores. El centro de Orcisto, degradado al rango de *vicus* y puesto bajo la jurisdicción de la cercana Nacolia, solicita a Constantino (*ca*. 285-337, emperador a partir de 306) que se le restituya el estatuto de ciudad, aduciendo como argumento, entre otras cosas, no sólo la antigüedad del asentamiento, la autonomía de que gozó en el pasado y las vejaciones padecidas a manos de la cercana ciudad de Nacolia, sino también la ventajosa posición geográfica (un importante cruce de rutas) y la existencia de todas las infraestructuras necesarias para la vida urbana (las características típicas de la *ville-vitrine* del alto imperio): desde el edificio de correos hasta el foro rodeado de estatuas, desde los acueductos y termas hasta los molinos de agua, que eran indicio de una floreciente actividad económica. El modelo clásico del centro urbano, por lo tanto, en este momento no está muerto en absoluto, sino que, más bien, ejerce todavía un activo e importante papel en el debate político. Se deduce de esto, incluso, la existencia de un verdadero "catálogo" de asentamientos definibles como "ciudad", quizás instituido por Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305) por razones fiscales, y la pertenencia a este catálogo revestía importantes implicaciones políticas de imagen y de propaganda cívica. La concesión misma del título de ciudad se atesoraba como un acto definitorio por mucho tiempo, y se usaba a menudo para expresar el orgullo cívico: esto lo demuestra, por ejemplo, el asentamiento africano de Thubursicu Bure, que, según declaraciones de sus propios habitantes, era apenas municipio

El caso de Orcisto

todavía bajo Galieno (218-278, emperador a partir de 253) y fue "promovido" a la categoría de colonia con Juliano (331-363, emperador a partir de 361). Por otro lado, nos ha llegado una constitución de Honorio de 405 (CTh XI, 20, 3) que refleja un claro orden jerárquico descendente en la secuencia que transcribimos a continuación: *civitates, municipia, vicos, castella*.

Diferencias regionales

Ahora bien, debido a lo antes señalado, también en este sector sería oportuno hacer una diferenciación de los diversos ámbitos regionales: en un contexto, como lo era el de la Antigüedad tardía, en el que la unidad imperial se fragmenta en unidades que se convertirán gradualmente en reinos independientes, y en el que la integración política y económica decae progresivamente, el papel de las ciudades es, naturalmente, muy diferente de región en región. En la Galia se da una muy precoz decadencia de las estructuras urbanas, que siguen siendo centros administrativos pero pierden una parte considerable de sus habitantes: mientras que las élites locales habitan preferentemente las áreas rurales, las ciudades se configuran cada vez más como sede del poder obispal desde el siglo V. Las ciudades españolas, al igual que las africanas, para las cuales se puede hablar de verdadera decadencia sólo desde finales del siglo VI y principios del VII, parecen mantener, en cambio, mucho más prolongadamente los rasgos de la urbanización clásica. En Italia, con excepción de Roma —que es evidentemente un caso aparte tanto por sus dimensiones como por su dinámica—, el reino ostrogodo, como lo atestigua Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 585), todavía mantiene muy vivo el ideal clásico de la ciudad y sus estructuras administrativas, revitalizando enérgicamente en lo público la idea de la curia, y sólo experimentará un cambio con la llegada de los lombardos (cambio que estará restringido a las áreas en las que éstos se establecen). El Oriente bizantino, por su parte, mantiene

estructuras urbanas decididamente más vitales al menos hasta el siglo VII, cuando, con la reforma de los *thémata* o divisiones administrativas, Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610) modificó radicalmente la estructura administrativa del Imperio bizantino.

Tendencias generales

Una vez tomadas en consideración estas diferencias, se puede notar, sin embargo, de manera general, entre los siglos V y VII, un claro debilitamiento de las estructuras urbanas en favor de asentamientos y conglomerados menores esparcidos por el campo, los que, por un lado, se convierten en centros locales de actividades económicas del distrito, con un aliento más reducido que en el pasado, y, por el otro lado, al consolidarse como poderes políticos de dimensiones mucho más reducidas que las del antiguo imperio, vuelven superflua la función de la ciudad como intermediaria entre la realidad local y el poder central. Las actividades artesanales se desplazan de los centros urbanos al campo y lo mismo ocurre, a menudo, con las sedes de los mercados estacionales. Las élites aristocráticas finalmente prefieren (sobre todo en ciertas áreas como la Galia merovingia) ya no residir en el centro urbano sino en sus propiedades de tierra, y atraen consigo, hacia el campo, numerosas estructuras productivas que desplazan, al menos en parte, el baricentro económico y administrativo de la ciudad hacia las zonas exteriores. Se opera un resquebrajamiento de la homogeneidad (que funcionaba en diferentes niveles) de la relación y la dependencia entre el centro urbano y el agro en cuestión: si en el mundo romano la ciudad valía como centro económico, administrativo y religioso para un territorio específico, delimitado con toda precisión por demarcaciones fronterizas, la ciudad de la Alta Edad Media podía, por el contrario, ser por ejemplo un centro

Aumentan las ciudades pequeñas

religioso para una determinada extensión territorial que no coincidía con aquella de la que era capital administrativa, mientras que el peso de la vida económica se había desplazado decididamente al campo. El porcentaje de población residente en centros urbanos, que en la época romana parece ser de entre 10 y 20%, no alcanzará una cifra semejante por muchos siglos. Así pues, el sistema completo de la retícula urbana que se había erigido con la romanización se desmorona, transformándose en una mucho más compleja superposición e intersección de planos diferentes, en un fenómeno que Lellia Ruggini definió como "seudomorfosis" porque consiste en la transformación cualitativa de una estructura que, en su exterior, parece inalterada.

El centro productivo se establece en el campo

Véase también

"Esclavos, colonos y siervos de la gleba", p. 61; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "La vida cotidiana", p. 327.

"El arte figurativo en Roma", p. 673; "Constantinopla", p. 682; "Jerusalén", p. 693.

ESCLAVOS, COLONOS Y SIERVOS DE LA GLEBA

PASQUALE ROSAFIO

El sistema de la villa, basado en la explotación de esclavos organizados en equipos y muy difundido en algunas áreas de vital importancia del Imperio romano, cede el paso en la Antigüedad tardía a un nuevo modo de producción basado en colonos que están vinculados a la tierra por razones fiscales. Hay que aclarar, sin embargo, que no parece haber continuidad entre el colonato y la servidumbre de la gleba, que se consolida en un contexto absolutamente diferente.

La visión según la cual la evolución económica entre la época romana y la medieval se habría desarrollado a lo largo de tres fases sucesivas, representadas por la esclavitud, el colonato y la servidumbre de la gleba, ha quedado obsoleta desde hace bastante tiempo. La esclavitud, que experimenta una rápida y firme consolidación en el periodo de la expansión de Roma en el Mediterráneo, da vida, en el seno de la villa rural, a una particular forma de trabajo conocida como modo de producción esclavista. Tres autores de tratados de agricultura, Catón, varrón y Columela, que vivieron respectivamente en los siglos II a.C., I a.C. y I d.C., describen con sobrado esmero el sistema de la villa esclavista, cuyos productos, sobre todo el vino y el aceite, se destinan en buena parte a la venta en el mercado. Los esclavos *(servi)* varían de número en proporción a la extensión de la tierra de cultivo, se les organiza en grupos y, en el caso de villas de amplias dimensiones, se ubican en la base de una pirámide bajo el control de otros esclavos *(monitores)* que se hallan en una posición jerárquicamente superior y que están, a su vez, coordinados por un esclavo *(vilicus)* responsable de la correcta gestión de la hacienda que responde directamente al propietario o a un representante suyo *(procurator)*. Con base en los testimonios literarios y en las evidencias arqueológicas, los estudiosos han concluido que el modo de producción esclavista fue un sistema circunscrito a cierto ámbito territorial (esencialmente Italia y algunas provincias) y limitado por un marco temporal que difícilmente se extiende más allá del comienzo del siglo III. Este sistema de producción necesita, para su propio funcionamiento, de la aportación temporal de mano de obra suplementaria y no es necesariamente una alternativa, sino, al contrario, un sistema paralelo —y a veces también complementario— al alquiler de colonos libres, al menos durante todo el periodo del principado. Por otro lado, en diversas áreas del imperio existen también otras

La esclavitud en la villa rústica de la edad imperial

formas de producción según las diversas costumbres regionales. La desaparición del modo de producción esclavista está determinada por la crisis general que envuelve al imperio durante el siglo III y trae consigo una transformación tan profunda en la economía que marca, por sí misma, la transición a una nueva época histórica, la Antigüedad tardía.

El último testimonio que tenemos de la existencia de una villa operada por una plantilla *(instrumentum)* de esclavos se remonta a los textos de Ulpiano (siglo II), jurista de la época de los Severos, que hace también referencia a la figura de un esclavo arrendatario *(servus quasi colonus)*, figura que está documentada ya desde el final de la república y debió de tener, con el paso del tiempo, una amplia difusión. En la Antigüedad tardía tuvo lugar una marcada transformación del panorama agrario en la que la villa siguió desempeñando un papel importante pero muy diferente del que tenía anteriormente. La villa de la Antigüedad tardía fue, a su vez, descrita por Rutilio Paladio, autor de un tratado de agricultura del siglo IV, y ha quedado evidenciada gracias a muy importantes hallazgos arqueológicos. La villa se convierte en el punto de convergencia de una considerable población de colonos (libres o esclavos) que viven con sus familias y trabajan de manera autónoma lotes individuales de tierra. El centro de la villa sigue hospedando solamente las estructuras destinadas a la elaboración y conservación de los productos de los colonos. Es posible, pues, plantear la hipótesis de que cierto número de esclavos permaneció ahí instalado con la tarea de coordinar y hacer funcionar tales estructuras. Paladio sugiere un escenario parecido cuando expresa la necesidad de dotar a la villa también de artesanos para evitar que los campesinos tengan que desplazarse para acceder a sus servicios en los centros urbanos. En resumen, la relación entre el modelo de villa descrito por Paladio y el de los autores de la época clásica parece haber dado un giro completo: la tierra está ahora subdividida en lotes que se alquilan a colonos, a cuyo servicio existe un reducido *instrumentum* de servidumbre en el sector

Antigüedad tardía; el nuevo papel de la villa

central de la estructura productiva.

En la Antigüedad tardía, pues, los esclavos no desaparecen de los campos, sino que, más bien, cambia su modo de explotación. Así, las fuentes nos hablan de cifras elevadísimas de esclavos que la noble Melania y su marido Piniano tienen en sus inmensas propiedades diseminadas por varias regiones de la prefectura gálica, en África, en Sicilia y en Campania. Cuando la pareja toma la decisión, a principios del siglo V, de abandonar la vida mundana y retirarse a un convento, 8 000 esclavos aceptan la libertad, mientras que otros (una cifra no definida) prefieren ser vendidos al hermano de Piniano. Al menos una parte de estos esclavos se emplean como colonos: en una posesión viven 400 esclavos acomodados en 60 viviendas *(villulae)*, con seguridad subdivididos en uno o más núcleos familiares, en grupos compuestos de alrededor de seis o siete personas. El empleo de familias de esclavos como colonos se puede comprobar también por una constitución de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) que prohíbe separar a las familias de esclavos ubicadas en las tierras del patrimonio imperial en Cerdeña.

COLONATO Y SERVIDUMBRE DE LA GLEBA

También la condición de los colonos de la Antigüedad tardía cambió con respecto a la de los arrendatarios de la época anterior. Ellos, en efecto, incluso quedando libres desde el punto de vista jurídico, ven limitada su libertad de movimiento. El fenómeno afecta paralelamente a dos tipos de colonos: por una parte, los colonos empleados en las propiedades imperiales y, por la otra, aquellos de las propiedades privadas; en ambos casos esto ocurre por razones que podrían llamarse, en general, de naturaleza fiscal. La primera documentación del vínculo a la tierra, en efecto, se halla en una constitución de Constantino que en 319 impide a los colonos de la hacienda desplazarse a otro lugar o buscar una ocupación diferente.

Para los colonos de las propiedades privadas el primer testimonio legislativo del vínculo a la tierra data del año 332, en una constitución promulgada por el mismo Constantino en la que dispone que el colono fugitivo sea devuelto al propietario y que sobre éste ha de recaer la responsabilidad de pagar el impuesto personal o capitación. El vínculo a la tierra de los colonos privados puede rastrearse, por tanto, a la reforma fiscal de Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305), que combina el impuesto sobre la propiedad inmobiliaria *(iugatio)* con el impuesto sobre la mano de obra que en ella se ocupa *(capitatio)*.

Sin embargo, los efectos demográficos de la crisis del siglo III obligan muy pronto a los emperadores a adoptar una política de repoblación de las áreas más afectadas. Algunas fuentes hablan de deportaciones de prisioneros bárbaros que se instalan con sus familias primero en las propiedades imperiales y posteriormente también en las privadas. Los detalles de estas medidas, que se suceden una tras otra a todo lo largo del siglo IV, pueden extraerse de una ley del año 409 promulgada por Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408) en la que se estipula la asignación de bárbaros a propietarios privados, a quienes se les prohíbe tajantemente reducirlos a la esclavitud o considerarlos con un estatuto diferente al de colonos.

Crisis demográfica y repoblamiento

Las diferencias entre la naturaleza del vínculo de los colonos imperiales y la de los colonos privados desaparece en la segunda mitad del siglo IV, como se demuestra por una ley que promulga la abolición en Tracia de la *capitatio humana* pero impide a los colonos, en virtud de un *ius originarium*, alejarse del patrimonio de los propietarios de las tierras, quienes, a su vez, están obligados a seguir pagando la *iugatio terrena*. El adjetivo *originalis* se aplica, así, a todos los colonos vinculados al *origo* y sirve para indicar la transmisión hereditaria del vínculo. Más dudoso es, por el contrario, el sentido del término *tributarius*, que aparece a veces asociado con los bárbaros establecidos como labradores en el imperio, pero otras veces figura, en un sentido más genérico,

como sinónimo de *colonus*.

Una nueva distinción se introduce en el curso del siglo V entre los colonos de la parte occidental y los de la parte oriental del imperio. La cancillería occidental continúa calificando a los colonos con el adjetivo *originalis* o con el sustantivo *originarius*. Tal empleo se atestigua en las fuentes literarias relativas a la región occidental, pero no aparece nunca referido a los colonos orientales, que, en cambio, son denominados *censibus adscripti* y, más tarde, *adscripticii*, lo cual es el equivalente del adjetivo en griego *enapographoi*, que aparece también en los papiros egipcios. Ciertos detalles sobre los colonos *adscripticii* nos han llegado por Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), quien en una constitución llega incluso a equipararlos metafóricamente con los esclavos. En realidad, en el sistema de Justiniano la distinción entre libres y esclavos se cumple cabalmente. Justiniano quiere subrayar la inferioridad de la condición de los colonos *adscripticii* no desde el punto de vista jurídico, sino desde el punto de vista social, colocándolos entre los rangos más bajos de la categoría de los *humiliores*, hasta considerarlos incluso cercanos a los esclavos.

La definición de un estatus jurídico

El mismo emperador, retomando una norma de su predecesor Anastasio (*ca.* 430-518, emperador a partir de 491), distingue entre los colonos *adscripticii*, cuyos bienes son considerados *peculium*, y los otros colonos (libres después de haber permanecido por más de 30 años en la finca), que incluso, no pudiendo alejarse del mismo terreno, mantienen la plena disponibilidad de sus propios bienes. En una *Novella* de Justiniano se añade que todo lo que estos colonos adquieren no sólo no puede convertirse en *peculium* de sus señores, sino que puede permitírseles recobrar la libertad si las posesiones adquiridas les permiten alcanzar la subsistencia sin el recurso de alquilar otra tierra.

Lo mismo en Occidente que en Oriente, en el plano económico y social —a diferencia del plano jurídico—, el empleo indiferenciado

de esclavos y colonos en los campos muy a menudo acerca sus situaciones hasta igualarlas en los hechos. La caída del Imperio de Occidente, sin embargo, hace muy difícil rastrear la evolución del fenómeno. El juicio de los eruditos se opone claramente a quienes sustentan una continuidad natural entre los colonos de la Antigüedad tardía y los siervos de la gleba medievales, pero también a quienes niegan rotundamente tal relación (aunque actualmente la balanza se inclina en favor de estos últimos). Parece, en efecto, cada vez más improbable discernir una continuidad (en las frágiles huellas de la documentación de la Antigüedad tardía, que apenas revelan algo) de la introducción de un modelo señorial vinculado a la tierra que constituiría el origen natural y, posteriormente, el motor de difusión del sistema de servidumbre de la gleba. El avance de la investigación en este campo ha revelado la complejidad y la variedad de las formas de dependencia existentes después de la formación de los reinos romano-bárbaros. La misma noción de "servidumbre de la gleba", que —como desde hace tiempo ha quedado ampliamente demostrado— es el resultado tardío de una combinación de palabras empleadas en las constituciones imperiales de Irnerio (1055-1125), célebre experto en derecho originario de Bolonia, resulta, para este periodo histórico, falaz y heurísticamente incorrecta, pues abarca en una misma definición la complicada realidad de muchas situaciones locales.

La servidumbre de la gleba

Véase también

"De la ciudad al campo", p. 56; "El feudalismo", p. 213; "El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264.

LAS MIGRACIONES BÁRBARAS Y EL FIN DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE

Las migraciones bárbaras pueden verse como un episodio del milenario enfrentamiento entre nómadas y sedentarios. El imperio mismo se constituye como una vasta área, caracterizada por estabilidad política, que reacciona ante la presión de pueblos septentrionales y orientales. Después de varios momentos de particular tensión entre el imperio y las poblaciones limítrofes, las grandes migraciones se inician en 375 desde la región danubiana y, en cosa de un siglo, eliminan en toda la región occidental el poder unitario del Imperio romano.

NÓMADAS Y SEDENTARIOS

Las migraciones que entre los siglos IV y V quebrantan el orden unitario del área mediterránea occidental se inscriben en la plurimilenaria historia euroasiática del encuentro-choque entre sedentarios (practicantes de la agricultura en una amplia franja de clima templado que desde el Mediterráneo se extiende hasta el Mar de la China Oriental) y nómadas pastores que ocupan las regiones ubicadas al norte de esta franja pero que, empujados por diversas razones de carácter climático, demográfico, etc., tienden a la expansión y se ven atraídos constantemente por las tierras de los sedentarios. En la parte occidental de este inmenso territorio los movimientos migratorios más amplios y duraderos resultan ser aquellos de los pueblos llamados indoeuropeos, que, según la hipótesis actualmente más acreditada, aunque no por ello libre de controversias, de la arqueóloga y lingüista lituana Marija Gimbutas (1921-1994), irradiaron en fases sucesivas entre el quinto y el segundo milenio a.C. desde las estepas uralopónticas hacia Europa, Transcaucasia, Anatolia, Irán e India septentrional. A partir de estas migraciones se forman las distintas culturas

Flujos migratorios y cultura mediterránea

indoeuropeas, entre las que gradualmente emerge, en el primer milenio en el Mediterráneo centro-oriental, la civilización helénica. A partir del siglo II a.C. la expansión militar de Roma tiende por fin a crear una vasta área de estabilidad política heredera de la cultura helénica y que se protege de las ulteriores infiltraciones de los pueblos del centro y norte de Europa. La resistencia de esta área, afincada en torno al Mediterráneo, se ve en numerosas ocasiones puesta a prueba por las agresiones del mundo de los nómadas —un mundo que nunca permanece quieto —, hasta que cede completamente, en su parte occidental, a partir de los primeros años del siglo V.

Desde un perspectiva “romanocéntrica”, que tiende a acentuar el aspecto guerrero y destructivo de los desplazamientos migratorios que marcan el fin del orden imperial en Occidente, la historiografía habla de “invasiones bárbaras”, mientras que, si se consideran estos acontecimientos como un episodio históricamente creativo de la larguísima confrontación entre nómadas y sedentarios, se habla (sobre todo en la historiografía en lengua alemana del siglo XIX hasta la fecha) de “migración de pueblos” *(Völkerwanderung)*.

LOS ORÍGENES DE LOS GERMANOS Y SU UBICACIÓN EN LOS CONFINES DEL IMPERIO

Los pueblos agresores, genéricamente agrupados bajo el nombre de germanos, tienen origen en el proceso de indoeuropeización que, proveniente de Europa central y oriental, alcanza la península danesa y el sur de la península escandinava (*ca.* 3000-2500 a.C.). Desde ahí los germanos vuelven a movilizarse, hacia el final del segundo milenio, expandiéndose hacia la costa báltica y el Mar del Norte. Alrededor del siglo VI a.C. alcanzan el valle del Rin y entran en contacto, también violento, con los celtas. Más tarde, pero en todo caso antes de la época de César (102 a.C.-44 a.C.), quien nos da noticia de ello, los germanos alcanzan, en su expansión hacia el sur, también el Danubio. Rin y Danubio

fungen, así, como una barrera de contención para la expansión germánica, al principio como simples confines naturales, pero después también como fronteras políticas, vigiladas por las legiones romanas (el *limes*).

Ya desde finales del siglo II a.C. Roma entra en contacto con las tribus germánicas que se movilizan hacia el sur. Después de un peligroso avance, cimbrios y teutones son derrotados definitivamente en los años 102 y 101 a.C. por las legiones de Cayo Mario (157 a.C.-86 a.C.). El siguiente choque con los germanos ocurre cuando César, en su conquista de la Galia, combate victoriosamente (58 a.C.) a los suevos de Ariovisto, quienes habían estado ejerciendo fuerte presión sobre la región y probablemente la habrían, a su vez, conquistado, si no los hubieran precedido los romanos: tal es al menos la convicción de César. Cincuenta años después la tentativa de Roma de englobar en los dominios del imperio las tierras habitadas por germanos hasta el río Elba se tropieza en el año 9 con la sublevación capitaneada por Arminio (*ca*. 18 a.C.-19 d.C.), que destruye a las tres legiones de Quintilio Varo en la selva de Teutoburgo (50 a.C.?-9 d.C.) hasta que Tiberio (42 a.C.?-37 d.C.) decide abandonar las inciertas conquistas al oriente del Rin, que se confirma a partir de este momento como el límite del imperio. Mientras tanto, el intento de conquista romana obligó a desplazarse hacia el sureste (hacia Bohemia y Moravia) a dos tribus suevas: los marcómanos y los cuados.

Entre guerras y comercio

En la región de los Balcanes la población mediterránea, unificada bajo las insignias de Roma, encuentra, en cambio, un conglomerado étnico en el que a las poblaciones locales se suman en el curso de los siglos tribus escitas y sármatas (yázigos y roxolanos), según una práctica migratoria prolongada que conduce a nómadas y seminómadas de las estepas pónticas hacia el valle del Danubio.

No faltan, por lo demás, los contactos pacíficos y los intercambios comerciales (armas, productos de lujo, vino,

monedas, etc., a cambio de esclavos, abrigos de piel, miel, ámbar, etc.), que actúan como factores de recíproco conocimiento y de transformación. El creciente empleo de bárbaros para los rangos auxiliares del ejército (se inaugura con ellos toda una escuela de guerra de la que se sacará un inmenso provecho) confiere a Roma beneficios importantes —aunque siempre provisionales— tanto por el alivio de la presión que se ejerce sobre las fronteras como por la consolidación de un ejército que “devora” hombres y despoja campos.

LOS BÁRBAROS CONTRA EL IMPERIO: LAS PRIMERAS INCURSIONES

Una primera gran tentativa migratoria de las tribus asentadas a lo largo del *limes* se verifica a partir del año 166, causada también por el empuje del movimiento de otras tribus (como los godos, germanos orientales que de la región del Vístula se dirigen gradualmente hacia el Mar Negro); da inicio entonces la penetración de los cuados y los marcómanos por el curso medio del Danubio, mientras que los yázigos violan el *limes* en Dacia. La incursión más peligrosa ocurre en el año 169, cuando una gran coalición germánica bajo el mando de los marcómanos penetra a profundidad en Panonia, llegando hasta Aquilea antes de ser exterminada por las tropas de Marco Aurelio (121-180, emperador a partir de 161).

Después de algunos años de relativa quietud, en el siglo III los movimientos de pueblos y las consiguientes presiones sobre el *limes* se vuelven más intensos. En la década de 230 son los alamanes, un vasto agregado germánico, cuyo nombre significa literalmente “todos los hombres”, quienes ponen en dificultad a las tropas romanas en la región de los *Agri decumates*. A partir de 248 los godos, con sus incesantes incursiones por tierra y por mar, se convierten en los principales enemigos en toda la región balcánica, hasta que Quintilo Aurelio Claudio (?-270), apodado precisamente *el Godo*, consigue infligirles una grave derrota en

Naisso (269), mientras que en el curso del bajo Rin la gran federación de los francos, que ya había sido detenida en una ocasión por Galieno (*ca.* 218-278) en el año 258, logra atravesar el *limes* y transitar, a través de la Galia, hasta Hispania, antes de ser forzada a regresar a su punto de partida. Mientras tanto, también los pictos atacan y los sajones acribillan con sus incursiones por mar las costas septentrionales de la Galia; luego, desde la Germania nororiental, los burgundios y los vándalos inician su migración hacia el oeste y el sur. El imperio, debilitado por la anarquía militar que ve la frenética sucesión de nombres imperiales e incluso una temporal ruptura de la unidad política, es puesto a dura prueba en todas sus fronteras (desde Britania hasta Egipto) por el dinamismo de los pueblos exteriores hasta que, por fin, halla unidad y solidez con los emperadores ilirios.

Las presiones a lo largo del limes

LOS BÁRBAROS CONTRA EL IMPERIO: LAS INVASIONES DE LOS SIGLOS II Y V Y EL FIN DE LA *PARS* OCCIDENTAL

Con Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305) y Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) parece prevalecer la quietud, pero, en el ínterin, los *Agri decumates* y la Dacia han sido abandonados; por otro lado, la "barbarización" del ejército no sólo continúa sino que se acentúa y, en un proceso paralelo, los bárbaros, en número creciente, se instalan dentro de los confines imperiales en calidad de colonos (*inquilini* o *laeti*) para llenar los vacíos del declive demográfico. Entretanto, alrededor del año 350, el obispo hereje Wulfila (311-*ca.* 382) convierte a los godos al cristianismo arriano y el arrianismo se propaga entre todos los pueblos bárbaros, con excepción de los francos, que se convertirán al credo niceno.

Aún mayores presiones se registran hacia la mitad del siglo IV, pero entonces tiene lugar la repentina aparición de los hunos y la situación se transforma completamente, ya que éstos empujan

hacia Occidente a los demás pueblos y dan origen a la verdadera gran migración, la *Völkerwanderung*, en sentido estricto. Provenientes de las estepas del Asia central, con su entrada violenta en la región norte del Mar Negro estos nómadas turcomanos derrotan primero a los alanos y luego destruyen el dominio de los ostrogodos, que se someten o huyen junto con los alanos y los visigodos hacia la región de Mesia y solicitan asilo en el año 375 al emperador Valente (328-378, emperador a partir de 364). La gestión de un asilo así de complejo resulta de inmediato problemática y las tentativas de Valente para someter por la fuerza los tumultos de los godos se transforma en la durísima derrota de Adrianópolis (378), donde el mismo emperador encuentra la muerte. La paz que Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379) se apresura a pactar presenta un programa amplio y favorable de asentamiento para los visigodos, que ocupan como *foederati* la Tracia y la Mesia. La debilidad del Estado induce, entonces, a los visigodos a más correrías: después de años de incursiones a través de la península balcánica, en 401 llegan a Italia al mando de Alarico (*ca.* 370-410, soberano a partir de 395). Aunque derrotado por el general romano de origen vándalo Estilicón (*ca.* 365-408), Alarico continúa siendo un peligro, al grado de volver a atacar Italia en 408, llegar hasta Roma y llevar a cabo el famoso saqueo de la ciudad en agosto de 410. A partir de aquí, bajo el mando de Ataúlfo (?-415), los godos se dirigen hacia la Galia y ocupan Aquitania (413), para luego invadir Hispania, donde, entre los años 416 y 418, el nuevo rey visigodo Valia (419?, soberano a partir de 410) derrota en nombre de Roma a vándalos y alanos. De vuelta en Aquitania, los visigodos consolidan su dominio y lo extienden de nuevo —a partir del reinado de Eurico (?-484, soberano a partir de 446)— a buena parte de Hispania.

La imprevista aparición de los hunos

Pero el principio del fin para la *pars* occidental del imperio se puede fechar el 31 de diciembre de 406, cuando hordas de alanos, vándalos y suevos —a los cuales se unen rebeldes e invasores de su

propio Estado, un grueso grupo de campesinos de Panonia— atraviesan el Rin congelado cerca de Maguncia y se propagan, sin resistencia alguna, por toda la Galia: los únicos que después defenderán el *limes* son otros bárbaros *foederati*, los francos, ya que Estilicón no puede desguarnecer a Italia teniendo a Alarico a la puerta. Después de saquear la Galia, en 409 los invasores descienden por Hispania, donde se establecen, repartiéndose el territorio: los vándalos asdingos y los suevos ocupan la parte noroccidental, los vándalos silingos el sur y los alanos el centro. Estos últimos dos pueblos serán, como sabemos, exterminados por los visigodos de Valia, mientras que en 429 los vándalos asdingos, conducidos por Genserico (*ca.* 390-477), pasan a África y allí establecen su temido reino, infligiendo una grave mutilación al imperio. Tras hacerse de una flota, Genserico practica con éxito una política de alianzas y expansión a través del Mediterráneo, controlando Cerdeña y Córcega, conquistando Sicilia y saqueando terriblemente la misma Roma (455).

El principio del fin para el Imperio de Occidente.

A partir de 443 los burgundios, a los que siete años antes los hunos habían echado de su territorio renano, con la destrucción de Worms, consiguen del imperio poder instalarse en la región de Lyon, donde dan vida a un reino de creciente importancia que limita al oeste con el reino visigodo. En el norte Galia aloja el reino galorromano de Siagrio (430-486), que confina al este con los dominios de los francos. Britania, desocupada ya desde hace tiempo por las tropas romanas, es ocupada por los anglos, los sajones y los jutos: la población celta (y los romanos que permanecen) retroceden y buscan refugio en las regiones occidentales y al otro lado del Canal de la Mancha, en Armórica (la actual Bretaña).

Alrededor del año 430, mientras tanto, los hunos amenazan directamente a Europa y obtienen del imperio, a través del general Ecio (*ca.* 390-454), un asentamiento en Panonia. A partir de este momento forman una gran coalición bajo la dirección de Atila (? -453) y en 451 se lanzan contra la Galia, pero Ecio, con una

coalición germánica, logra derrotarlos. El año siguiente Atila amenaza directamente a Italia, mas luego renuncia a la conquista y regresa a sus campamentos en Panonia, donde muere poco tiempo después. Su imperio no sobrevive mucho tiempo.

En Italia, después del paso de Alarico, el poder imperial trata de reorganizarse ensayando alianzas con los soberanos bárbaros. Valentiniano III (419-455, emperador a partir de 425) logra deshacerse del general Ecio, que, como ya había ocurrido con Estilicón, parecía demasiado poderoso. Después de Valentiniano el poder es cada vez más inestable: generales de origen bárbaro, comandantes de un ejército ya completamente barbarizado, nombran y derrocan emperadores a su antojo y la *sedes* oriental influye, por su parte, en la política occidental. En 475 el general Orestes nombra emperador a su joven hijo, Rómulo, apodado Augústulo, pero las tropas se rebelan contra el propio general, aclamando como rey, el 23 de agosto de 476, a Odoacro (*ca.* 434-493). Orestes es eliminado y Rómulo Augústulo depuesto. Odoacro no considera, por su parte, que deba nombrar a un emperador. La *sedes* occidental deja de existir.

Véase también

“La fragmentación del Imperio romano”, p. 51; “Reinos, imperios y principados bárbaros”, p. 92; “Justiniano y la reconquista de Occidente”, p. 97; “Incursiones e invasiones en los siglos IX y X”, p. 228.

“La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente”, p. 517.

LOS PUEBLOS GERMÁNICOS

ALESSANDRO CAVAGNA

Los pueblos germánicos, de origen indoeuropeo, conocen durante los siglos II y V, después de centurias de progresiva expansión a partir de sus asentamientos originales, una nueva fase de violenta intromisión en el

mundo romano occidental; precisamente del choque y la subsecuente integración entre estructuras romanas y formas germánicas depende el desarrollo ulterior de la historia europea.

Asentamiento y expansión

El núcleo original de asentamiento de los pueblos de estirpe germánica se localiza generalmente en la península de Jutlandia y en el sur de la península escandinava, tierras desde las que, mediante graduales expansiones, las tribus germánicas se habrían difundido hasta a ocupar entre 700 y 500 a.C. buena parte de Europa central y septentrional, de los Países Bajos a la Rusia occidental. El progresivo avance de las tribus germánicas hacia el sur se detiene en el siglo II a.C. por el contacto directo con el mundo romano, que se expande hacia el norte. Si bien las oleadas migratorias (compuestas en particular por cuados y marcómanos) hacia la frontera con la romanidad imperial continúan en los siglos I y II, el consistente avance hacia Occidente de los pueblos germánicos se agudiza a partir del siglo III, cuando los godos, ya dentro del imperio, devastan a su antojo las tierras de la península balcánica y Asia Menor (238-271). A este primer desplazamiento de grupos de guerreros hacia el sur, atraídos probablemente por las riquezas y por la posibilidad de fáciles asaltos, siguen las oleadas sucesivas *(Völkerwanderung)* de finales del siglo IV de visigodos, ostrogodos, suevos o svevos, burgundios, alamanes, francos, lombardos, vándalos, hérulos, anglos, sajones y jutos. La amplia expansión de los pueblos germánicos redundará, además, en la posterior subdivisión lingüística en tres ramas principales: el germánico septentrional, que, después de una primera difusión derivada de los movimientos de los vikingos, abarcará posteriormente sólo el mundo escandinavo, donde se irá diferenciando a partir de posteriores influjos externos; el

De Jutlandia a la Rusia occidental

germánico oriental, representado esencialmente por el gótico o la lengua de los godos, que, después de haber dejado importantes testimonios escritos en la Biblia de Wulfila (311-*ca.* 382), se confinó a limitadas porciones de Crimea y luego desapareció, y finalmente el germánico occidental, mucho más prolífico, que vincula históricamente los dialectos antiguos ingleses, sajones, frisones y altoalemanes de los que descienden las actuales lenguas inglés, holandés y alemán.

Las transformaciones económicas

La primera identificación de los pueblos germánicos puede remontarse al siglo IV a.C., cuando Piteas de Marsella (siglos V-IV a.C.), durante su viaje por el norte de Europa, reconoce la profunda diversidad que, entre un mundo germánico y un mundo celta, existe detrás del indefinido término *barbaricum*. La Europa germánica y la Europa celta se distinguen, en efecto, por su diverso medio lingüístico y por su distinta ubicación geográfica, pero, sobre todo, por la pertenencia general a culturas materiales muy diferentes: si por un lado la mayor parte de los pueblos celtas alcanzan muy pronto en la historia una localidad fija y una continuidad de asentamientos (la llamada "cultura de La Tène", en honor de una aldea de las orillas del lago de Neuchâtel, en Suiza), por el otro, el mundo allende el Rin y el Danubio parece estar caracterizado, todavía a finales del siglo II a.C., por formas inestables de asentamiento y por economías de subsistencia basadas en la agricultura extensiva y en la amplia difusión de sistemas pastorales (la llamada "cultura de Jastorf"). La Europa germánica del siglo IV habría resultado, en todo caso, completamente desconocida para aquellos escritores latinos, como Cayo Julio César (102 a.C.-44 a.C.) o Tácito (*ca.* 55-117/123), que tres o cuatro siglos antes habían dado las primeras descripciones que nosotros conocemos: efectivamente, las formas

Germanos y celtas: lenguas diferentes, culturas diferentes

económicas sustancialmente inestables se fueron sustituyendo progresivamente (sobre todo en el Occidente germánico) por formas más sofisticadas de ocupación y explotación del suelo (rotación de doble cultivo, uso de abono como fertilizante, herramientas más complejas). Esta profunda transformación agrícola y de ocupación de la tierra se ve, además, impulsada por la introducción de tecnologías más rentables de extracción y fundición del hierro, así como del refinamiento en las actividades artesanales de producción cerámica u orfebrería. La gradual mejoría en las condiciones de subsistencia, que puede considerarse como parte de una genuina revolución económica del área germánica, impulsa la creación de asentamientos humanos más amplios, el desarrollo de mayores distinciones sociales entre los que poseen la riqueza y los que carecen de ella y, a mediano y largo plazo, un aumento en la población que conduce a la subsecuente expansión territorial.

La sociedad y la guerra

César y Tácito no habrían reconocido tampoco el *barbaricum* del siglo IV a causa de esa movilidad que, desde siempre, parece caracterizar a los pueblos germánicos: de hecho, mientras que los asentamientos germánicos de los siglos I y II ya son el resultado de profundos desplazamientos anteriores, la misma distribución étnica del siglo IV, de la cual deriva el impetuoso movimiento de penetración en el Occidente romano, se da como resultado de una expansión de pueblos previamente desconocidos.

La organización de la sociedad germánica

Si, como se ha dicho, la movilidad migratoria debe entenderse en el sentido de una progresiva expansión de tribus desde Europa central hacia los territorios del Imperio romano, tal movilidad también caracterizó la dinámica en el interior mismo del mundo germánico; así, las coaliciones entre tribus (de las que descendieron los grupos humanos que pasaron a la historia)

también podían variar debido a violentas luchas por la supremacía de un grupo específico sobre los otros.

La tribu se mantuvo durante largo tiempo como la unidad básica de organización del mundo germánico y, en ese sentido, los vínculos de parentesco y de sangre, en vez de un acervo compartido de mitos o la proyección del origen propio hasta una pasada y remota edad común, representan la esencia de la estructura tribal; por otro lado, esta misma organización funciona como un elemento de oposición fundamental en relación con el mundo romano, basado firmemente en la pertenencia a una comunidad —o sea, al Estado— por derecho de ciudadanía.

Gracias a la vecindad con el mundo romano y a la sucesiva ocupación de territorios en la zona occidental del imperio, amén de otros influjos de diversa naturaleza (entre los que no se puede descartar la expansión del cristianismo), el mundo germánico experimenta un profundo proceso de transformación que tendría repercusiones tanto en los sistemas básicos de organización interna (transición hacia una "monarquía basada en el ejército") como en las estructuras más esenciales de la guerra y la cultura material. Por lo que toca al primer aspecto, sabemos que, si bien César encontró pueblos germánicos en los que el poder real se subdividía entre diversos príncipes, o si bien Tácito describió reyes con características que los vinculaban con la esfera de lo sagrado, emergieron muy pronto, y de manera cada vez más generalizada, líderes de naturaleza militar *(reiks* o *kuning):* así, en los siglos que se caracterizaron por la violenta expansión el mundo germánico reconoció a sus reyes en estos líderes, en los que se concentraban de modo preciso el poder militar, el ejecutivo y, generalmente, también el judicial. Por otro lado, todo parece indicar que el poder se compartía *ab origine* con una asamblea de hombres libres, que mantenía, al inicio de la Edad Media, todavía un papel primordial y al cual se le confiaba generalmente la tarea de ratificar las decisiones del rey. Mayor importancia aún reviste, por otra parte, el *comitatus*, o sea, el grupo reducido de guerreros

Reiks o kuning: los líderes militares

que rodeaba, en los primeros tiempos, al líder militar y, posteriormente, al rey, y que recibía como recompensa el botín de las batallas: esta aristocracia, que caracteriza en última instancia a la sociedad germánica como una sociedad guerrera, tuvo una importancia sustancial precisamente durante las invasiones porque garantizaba a los diversos pueblos germánicos grupos de ataque fuertes y compactos.

Las estrategias militares

Desde un punto de vista estrictamente material, la guerra se emprendió por mucho tiempo con un armamento reducido, pero se contaba con el impacto de su célebre violencia (aunque desorganizada) en el ataque y con el elemento sorpresa: de hecho, el ajuar de guerra de estos pueblos consiste esencialmente en jabalinas, lanzas y escudos; sólo en el siglo III, gracias al prolongado contacto con los romanos, la espada parece adquirir una importancia central; desde el siglo V empieza, además, a propagarse el uso del yelmo. Por otro lado, como lo demuestran las excavaciones arqueológicas, la armadura es realmente una excepción. Así, incluso en el siglo VI, en el choque entre francos y bizantinos, los guerreros francos iban con el torso desnudo y sólo llevaban pantalones de piel o de lino. También en las técnicas de ataque son pocos los cambios esenciales que se pueden apreciar a lo largo de los siglos: sólo entre los pueblos más orientales, que tuvieron un contacto más estrecho con el modelo sármata-iranio-turco —o sea los godos, vándalos y lombardos—, se desarrolla notablemente la caballería y el empleo del arco.

La religión

Las noticias relativas a las religiones germánicas y a su desarrollo previo a la difusión del cristianismo son parciales, aunque la conversión tardía de los pueblos de Islandia favoreció la supervivencia de un panorama ciertamente rico y articulado. Como base de la estructura de los mitos germánicos parece

necesario identificar la oposición entre los dioses *ases* y los dioses *vanes*, cuyo choque primigenio es interpretado por algunos eruditos como una reminiscencia de verdaderos enfrentamientos primitivos entre los invasores indoeuropeos y los pueblos sedentarios anteriores: como ya lo subrayó Georges Dumézil (1898-1986), a los *ases* pertenecen genéricamente las divinidades relacionadas con la magia y la guerra (en particular Wotan / Odín, señor de los dioses y encargado de conducir hasta el Valhalla a los hombres caídos en la guerra; Donar / Thor, el dios del trueno, y Tyr / Tiu, que Tácito pone en correspondencia con el dios romano Marte), mientras que a los dioses *vanes* pertenecen aquellas divinidades relacionadas con la producción y la reproducción (en particular Freyr, dios de la fecundidad, y Freya, diosa del amor y la fertilidad). Ya Tácito, en un breve capítulo de su *Germania*, había establecido una identificación sistemática entre divinidades germánicas y romanas, reconociendo en Odín a Mercurio, en Tiu a Marte, en Thor a Júpiter y en Freya a Venus; tales asimilaciones se confirman nuevamente en los calcos lingüísticos con base en los cuales se modelan, en el siglo IV, los nombres de los días de la semana: el *Mercurii dies* romano corresponde al anglosajón *Wodnesdæg* ("día de Odín"), de donde proviene el *Wednesday* inglés o el *Woensdag* holandés; el jueves *(Iovis dies)* se transforma en *Donares Tag* ("día de Donar"), de donde el alemán *Donnerstag* o el inglés *Thursday;* el *Martis dies* se convierte en el anglosajón *Tiwesdæg*, de donde proviene el inglés *Tuesday* o el alemán *Dienstag*, y finalmente el inglés *Friday* y el alemán *Freitag* dependen de la asociación entre Venus y Freya.

Divinidades germánicas y divinidades romanas

EL DERECHO

La integración del complejo y minucioso derecho romano con el derecho consuetudinario germánico representa un capítulo esencial de la constitución de los reinos romano-bárbaros. En una

primera fase la supervivencia paralela de los dos sistemas de derecho va relacionada con una coexistencia no integrada entre los nuevos dominadores y los romanos y, así, la diversidad étnica se ve acentuada con base en la sustancial separación de los sistemas de derecho. Muy pronto, sin embargo, sigue la prolongada fase de codificación escrita (entre los siglos V y IX) que unifica la mayor parte de las nuevas entidades territoriales. Entre los diversos procesos de codificación, se puede destacar, ya a finales del siglo V, la actividad del soberano de los visigodos Eurico (?-484, rey desde 447), que se convierte en promotor de la compilación de todas las anteriores normas de su pueblo en un corpus único *(Codex Euricianus);* a su hijo Alarico II (?-507, rey desde 484) se refiere, por otro lado, el *Breviarium Alaricianum* (506), una compilación de leyes romanas generalmente extraídas del *Codex Theodosianus*. Además de la Lex Gundobada ordenada por el rey de los burgundios Gundobado (?-516, rey desde 480), de quien adquiere su nombre, cabe destacar, al final del siglo V, el núcleo más antiguo de leyes de los francos salios, la llamada Lex Salica, que, junto con otras normas jurídicas, establece la exclusión de la descendencia femenina en la dignidad real.

Derecho germánico y derecho romano

Véase también

"Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228; "La dinastía sajona y el Sacro Imperio romano", p. 250.

"La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779; "La época otoniana en Alemania e Italia", p. 787.

LOS PUEBLOS ESLAVOS

ALESSANDRO CAVAGNA

Los pueblos eslavos, que habían permanecido al margen de las grandes invasiones de los siglos IV y V, inician su

***movimiento de expansión en el siglo VII, ocupando una buena parte de Europa central y oriental. Sus desplazamientos y asentamientos provocan ya desde la Antigüedad un movimiento creciente de resistencia que condicionará la historia europea hasta el siglo* XX.**

ORIGEN, ASENTAMIENTO Y MIGRACIONES

La zona nororiental de los Cárpatos y la prolongada llanura comprendida entre los ríos Óder y Dniéper suele identificarse como el lugar donde, en el segundo milenio a.C., pudieron ubicarse los primeros asentamientos de los pueblos indoeuropeos de estirpe eslava. Siempre en estrecho contacto con otras culturas (tracios, sármatas, germanos, iranios), permanecieron hasta el siglo IV esencialmente al margen de la historia occidental. Al mediar el siglo IV su territorio habitual parece trastornarse, ya sea por el crecimiento interno de la población, ya como consecuencia de la llegada de los hunos a la Rusia la meridional, que Ambrosio (*ca.* 339-397), en el *Comentario al Evangelio de san Lucas*, describe sencillamente como la causa principal del derrumbe de las culturas sedentarias de Europa central y oriental: "¡Cuánto guerras y qué catastróficas noticias nos llegan! Los hunos se han vuelto contra los alanos; los alanos contra los godos y los godos contra los taifalos y los sármatas; desterrados de sus sedes, los godos han hecho de nosotros mismos, aquí en Ilírico, unos desterrados en patria, y no se percibe un fin próximo para todo esto..."

El origen de las diferencias entre los pueblos eslavos

Arrollados primero por los hunos y luego masacrados, en ciertas zonas, por el sucesivo avance de los ávaros, los eslavos alcanzarían luego su madurez y cohesión como pueblo definido. A mediados del siglo VII se da un movimiento de expansión que ya se dejaba sentir desde el siglo V. Esta expansión toma la forma de una muy amplia ocupación, a menudo violenta, de las regiones que se

extienden desde Grecia hasta la zona oriental de la actual Alemania y desde la península balcánica hasta los territorios actuales de Polonia, Ucrania y Bielorrusia; a partir de estos últimos territorios se emprende la invasión de Rusia central. La expansión de los eslavos occidentales en particular, que ocurrió probablemente de una manera pacífica, ocupando vastas zonas recién abandonadas por las estirpes germánicas, alcanza en pocos siglos a comprender incluso la entera región oriental de la actual Alemania, donde muy pronto se topa con el emergente reino de los francos; aquí un repliegue secular, para ventaja de los pueblos germánicos, definirá en el Oriente la frontera entre la Europa germánica y la Europa eslava.

Estos diversos desplazamientos, que dan origen a resistencias de muy amplia duración, determinan definitivamente la subsecuente diferenciación histórica y lingüística entre eslavos occidentales (checos, polacos, eslovacos), eslavos orientales (rusos, ucranianos, bielorrusos, rutenos) y eslavos meridionales (eslovenos, croatas, serbios, macedonios y búlgaros).

DIVERSIDAD Y TIPICIDAD ESLAVAS: ASENTAMIENTOS Y FORMAS DE ECONOMÍA

La expansión de los pueblos eslavos representa también, en la historia de la población europea, un encuentro de tipologías, costumbres y fisonomías muy distintas; estas características son comentadas, desde el siglo VI, por escritores bizantinos y, posteriormente, por árabes y judíos en diversas obras y en sus diarios de viaje. Así, Procopio de Cesarea (*ca.* 500-después de 565), acostumbrado a la gente del Mediterráneo, no puede evitar sorprenderse del color rojizo del pelo, mientras que, algunos siglos después, Ibn al-Faqih (siglo X), historiador y geógrafo persa, anota como algo sobresaliente la clara coloración encarnada y el cabello rubio típicos de los pueblos septentrionales. Además de la fisonomía diferente, el poderoso físico masculino de estos pueblos

Gente pelirroja, de ojos claros y físico poderoso

(vinculado en la Europa medieval con habilidades guerreras muy apreciadas) causa una profunda impresión. Las excavaciones arqueológicas de cementerios del siglo X han confirmado, efectivamente, una altura promedio superior a la del resto de Europa de aquella época (entre 1.60 y 1.80 metros). A la tonicidad muscular y el vigor físico se suman de inmediato, en el imaginario popular, las características de buena salud, fecundidad y corpulencia, tanto en relación con los líderes como en relación con la tipología femenina. Por otro lado, el tipo de indumentaria también atrae, por su diferencia, la atención de los comentadores: similar, en algunos pasajes, a las costumbres de los pueblos germánicos descritas por el historiador Tácito (*ca.* 55-117 / 123) en el siglo I, el vestido de las diversas poblaciones eslavas se distingue por el uso de pantalones y camisas de cáñamo o lana, abrigos de piel, sombreros y botas con suelas de piel, abedul o tilo, costumbres antiguas que se irán enriqueciendo posteriormente y que acabarán diferenciándose según su proximidad con las civilizaciones meridionales.

Los análisis arqueológicos llevados a cabo en diversas zonas de los actuales territorios eslavos (Ucrania, Rusia meridional, Polonia, República Checa, Eslovaquia, Bulgaria y la antigua Yugoslavia) han ayudado a confirmar una imagen bastante precisa de las condiciones de vida que han caracterizado desde hace mucho tiempo a estos pueblos. Los *sclaveni*, nombre con el que se designó conjuntamente a los grupos de la zona ucraniana y polaca y del que desciende el apelativo étnico común de "eslavos", vivían en núcleos notablemente dispersos, caracterizados por la presencia de pequeños y modestos conjuntos de viviendas excavadas en el terreno y llamadas "fosas-albergue"; la ausencia de una notoria estratificación antrópica implica, además, una condición de semisedentarismo, con desplazamientos determinados ya sea por la cría de ganado, ya por la periódica sequía de un territorio en el que se practicaba una agricultura extensiva; se han recuperado restos de utensilios domésticos bastante pobres en

Un pueblo semisedentario

excavaciones de viviendas y en necrópolis donde se practicó la incineración. La misma imagen también se confirma con el análisis de los datos de la estirpe de mayoría eslava de los antes, cuya localización en el siglo V puede fijarse en el sureste ucraniano y cuyo olvido a partir del siglo VII puede estar relacionado con la dispersión de su población: la incineración y los utensilios agrícolas primitivos remiten, efectivamente, al mismo horizonte cultural. En general, es posible vincular a los pueblos eslavos, ya desde sus primeros asentamientos, con una economía basada predominantemente en la ganadería, la pesca y la caza, además de la práctica de una agricultura extensiva de cereales (mijo, trigo, centeno, cebada) y hortalizas (en particular nabo).

La estructura social de los pueblos eslavos remite, por otro lado, a una organización tribal común, o sea, a un entramado de familias patriarcales unidas por fuertes vínculos de estirpe o de sangre. Un pueblo específico, como ocurre en el mundo germánico, resulta de la convergencia de tribus comandadas por un rey común. Además de la población libre, el mundo eslavo también conoce la esclavitud, tanto que, en el mundo medieval (como queda registrado en el mismo término), el Oriente eslavo se convirtió en la fuente de gran número de esclavos.

Paganismo y cristianismo

Raras y esporádicas son las noticias que nos han llegado sobre la religiosidad eslava anterior a la difusión del cristianismo, pues sólo con la progresiva evangelización de los pueblos eslavos se difunde también el uso de la escritura (en alfabeto cirílico). Sin embargo, gracias a algunas crónicas cristianas es posible realizar una reconstrucción parcial de su conjunto de creencias. Aun cuando Procopio habla de un monoteísmo relacionado con el culto de una divinidad superior, el panteón eslavo —que quizás nunca alcanzó una forma sistemática—

El dios del trueno, el

relámpago y el viento

queda mejor representado por un politeísmo animista en el que conviven muchas divinidades, a menudo locales. Un papel predominante —especialmente entre los eslavos de Kiev— se confiere al señor del trueno, Perun, personificación del rayo o, él mismo, dios fulgurante, aunque en otras localidades destacan prominentemente figuras como Rod (dios del Sol, el cielo y el fuego) o Veles (generalmente dios del ultramundo). Además de estas figuras se conocen algunas otras, entre las que destacan: Simar'gl, dios de la fertilidad, con forma de perro alado o de pájaro con cabeza de perro; Stribog, dios del viento, o incluso Mokos, divinidad femenina de la lluvia que algunos especialistas identifican con una *magna mater* eslava.

El mundo eslavo permaneció esencialmente pagano hasta el siglo IX, cuando las actividades de los dos centros misioneros rivales (Roma y Constantinopla) se vuelven mucho más intensas: precisamente de estos diferentes impulsos de evangelización se produce la escisión que persiste aún hoy entre el mundo ortodoxo (al que pertenecen rusos, serbios y búlgaros) y el mundo fiel al cristianismo romano (al que pertenecen croatas, eslovenos, checos, eslovacos y polacos).

Si bien en el mundo eslavo de los tiempos posteriores a la expansión del siglo VII participan en la evangelización misioneros francos, irlandeses y romanos, la actividad de la Iglesia de Constantinopla parece haber gozado, en un primer momento, de una penetración y una fuerza de expansión mayores. En particular, el mundo oriental debe la expansión de la religión ortodoxa a la obra de los monjes Cirilo (826 / 827-869) y Metodio (*ca.* 820-885), así como a la de sus discípulos. La adhesión a las formas cristianas orientales del culto debe entenderse también en términos de modalidades y motivaciones políticas: se sabe bien, por ejemplo, que en la Gran Moravia, que Francis Dvornik (1893-1975) definió como "el primer gran organismo político" de los eslavos en Europa central (*Los eslavos en la historia y en la civilización europea*, 1968), la elección de la liturgia de

Constantinopla también estuvo vinculada con el intento de los soberanos moravos de oponerse a la progresiva expansión de los francos católicos en la cuenca de los ríos Morava y Danubio. Asimismo, la posterior decisión de Vladimiro I (*ca.* 956-1015) de conducir el principado de Kiev a la conversión, además de la fascinación que pudo suscitar un encuentro con el ritual bizantino en una iglesia de Sofía, maduró a la luz de la boda con Ana Porfirogéneta (963-1008 / 1011), hermana del emperador de Bizancio Basilio II (957-1025). Junto a las presiones que ya desde el siglo IX los papas ejercen, en particular en la zona de Dalmacia, y que llevan a la conversión de croatas y eslovenos, la decisión de Mieszko I (*ca.* 930-992, rey a partir de *ca.* 960) en 966 de recibir el bautismo debe relacionarse, además, con un original acercamiento del mundo polaco al ritual romano; también los territorios de la actual Alemania oriental, progresivamente ocupados por colonos germanos, ingresan, con Enrique I (*ca.* 876-936) y Otón I (912-973, emperador a partir de 926), en la órbita del cristianismo romano.

Véase también

"Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

LOS PUEBLOS DE LAS ESTEPAS Y EL ESPACIO MEDITERRÁNEO: HUNOS, ÁVAROS, BÚLGAROS

UMBERTO ROBERTO

Los pueblos nómadas que, atravesando las estepas de Asia central, alcanzaron Europa central entre los siglos IV y VI parecen marginales en relación con los grandes procesos de fusión étnico-cultural del periodo romano-bárbaro. Los hunos y los ávaros lograron fundar grandes imperios que, sin embargo, estaban destinados a desaparecer rápidamente. Sólo los búlgaros (y más tarde los magiares) se establecieron de manera permanente en el espacio

europeo.

Los "bárbaros de los bárbaros": hunos, germanos y romanos

A mediados del siglo VI el historiador godo Jordanes registra la leyenda sobre el nacimiento de los hunos: mientras los godos se movilizaban de Escandinavia a Crimea aparecieron brujas entre ellos; el rey de los godos mandó cazarlas y echarlas del pueblo. Así, las brujas fueron abandonadas en una tierra de desolación, donde copularon con los inmundos espíritus del desierto. Tal es el legendario origen de la feroz raza de los hunos, una raza que, "al inicio de su historia, vagó por los pantanos: exigua, tétrica, débil, casi parecida a la raza humana, reconocible tan sólo por algo que medianamente se parecía al lenguaje humano" (*Getica*, 24).

El legendario origen de los feroces hunos

Jordanes representa la memoria histórica de los godos. Escribe en latín, en la lengua de Roma, y su elección es ya una señal concreta del extraordinario proceso de asimilación que caracterizó a la era romano-bárbara en Europa entre los siglos V y VIII. En efecto, después de varios siglos de convivencia en la frontera, los germanos invaden el imperio y conquistan sus regiones de Occidente. No obstante, una común voluntad conduce al encuentro de romanos y bárbaros, a la ósmosis social y religiosa, a la unidad política. Como testimonia Jordanes, los hunos se encuentran fuera de este proceso. Este pueblo (como luego los ávaros, los búlgaros y los magiares) provino de las remotas estepas de Asia central: espacios dilatados, feroces, donde la naturaleza domina a los hombres, acentuando en ellos la barbarie.

A diferencia de los germanos, los hunos sólo sintieron muy débilmente la atracción de Roma, la atracción por la vida urbana, la cultura escrita, la certeza de las leyes, el cristianismo. Satisfechos con sus tradiciones, prefieren permanecer al margen para conservar su propia identidad, los cultos y costumbres de sus antepasados, transmitidos a través de los siglos en las estepas.

Tanto los romanos como los germanos los perciben como marginales y distantes, por lo tanto feroces y peligrosos: son los "bárbaros" de los bárbaros, en una gradación infinita de bestialidad del género humano. Este juicio ya se encuentra en las *Res Gestae* de Amiano Marcelino (*ca.* 330-*ca.* 400). El historiador describe, por ejemplo, la relación estrecha entre los hunos y sus caballos. Se trata de un binomio marcadamente bárbaro, una promiscuidad inquietante entre humanos y animales que caracteriza todo su testimonio. Es posible que una de las fuentes del bosquejo etnográfico de Amiano haya sido un noble godo que había escapado en combate de la sujeción de los hunos y se encontraba prófugo en la corte de Teodosio I (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379). Amiano escribe, de hecho, al resguardo de tan terribles acontecimientos.

Los bárbaros de los bárbaros

"El efecto dominó": los hunos y el fin de la frontera romana

En los años setenta del siglo IV los hunos se lanzan sorpresivamente sobre los pueblos godos y alanos asentados en las orillas del Mar Negro, en Crimea y en las márgenes del bajo Danubio. En unos pocos años los invasores ya habían masacrado y sometido a todos los pueblos en su camino; no se desplazan enseguida hacia los territorios conquistados entre los Balcanes y los Cárpatos, pero les imponen una dura hegemonía. Atrapados entre los hunos y el río, los godos tervingos, habitantes próximos a la frontera romana sobre el Danubio, imploran la ayuda de Roma. Antes que caer esclavos de los hunos solicitan cruzar en masa el río: el emperador Valente (328-378, emperador a partir de 364) otorga su consentimiento y en los primeros meses del año 376 tiene lugar la movilización. Se trata de un acontecimiento que marcó época, a partir del cual, en un espacio de 40 años, los godos se establecerán permanentemente en Aquitania, tras la batalla de Adrianópolis (378) y el saqueo de Roma (410). No cabe duda de que son los hunos quienes causan la momentánea destrucción de

la frontera danubiana y, con una suerte de "efecto dominó" entre poblaciones que se dan a la fuga por su llegada, estos veloces guerreros de las estepas empujan a los pueblos que vivían al margen del Rin (vándalos, burgundios, suevos) contra Roma. Cuentan las crónicas que la noche del 31 de diciembre de 406 numerosas poblaciones atravesaron el río helado; la frontera romana del Rin, fundada desde la época de Augusto, quedaba así allanada, y jamás habría de restablecerse.

Es posible interpretar, pues, las grandes invasiones-migraciones *(Völkerwanderungen)* de la primera mitad del siglo V como una desesperada tentativa de los germanos de sustraerse al yugo de los hunos: después de muchos años de convivencia en la frontera, estos pueblos se desplazan en masa, internándose en el espacio mediterráneo; penetran en el imperio abriéndose paso a golpe de armas. Muy pronto ese universo inestable de tribus desperdigadas sobre el territorio entre el Rin y el Danubio se ve remplazado por una entidad estatal centralizada bajo el dominio de aristocracias únicas; el primer tratado entre Rua (siglo V), rey de los hunos, y los romanos data del año 422.

ROMA Y LOS HUNOS: ENTRE LA DIPLOMACIA Y LA GUERRA

En 445 Atila (?-453), nieto de Rua, mata a su hermano Bleda y se convierte en el único soberano de los hunos. Se habla con justicia de un Imperio de los hunos contrapuesto, en el plano militar y diplomático, al Imperio romano y a sus aliados *(foederati)* de estirpe germánica. Ahora bien, la presencia de esta potencia política, centralizada y unitaria, no representa para Roma tan sólo un motivo de preocupación. Sin duda, la capacidad de los hunos para movilizar al campo de batalla fuerzas sumamente poderosas impresiona a los romanos (lo mismo en Oriente que en Occidente) y los obliga a enfrentar peligrosas guerras y a tolerar tratados humillantes. Conseguir la paz a peso de oro se convierte

Roma se ve obligada a pactar con los hunos

en la única alternativa para evitar la guerra, y los gobiernos imperiales recurren a esta estrategia sin dudar en absoluto: Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408) acepta triplicar, en un tiempo mínimo, el tributo que Roma debe pagar. No obstante, a pesar de los onerosos costos, la diplomacia con los hunos tiene sus ventajas.

La figura del mediador

En primer lugar, por la estabilidad internacional. La presencia de dos grandes potencias en el espacio europeo de la primera mitad del siglo V, romanos y hunos, es un hecho concreto. Si los romanos consiguen un acuerdo con el rey de los hunos pueden estar seguros de que los pactos serán observados también por todos los otros bárbaros sometidos a su gobierno: la *pax Hunnica*, en efecto, se basa en la completa sumisión de los pueblos vencidos y nadie osaría desafiar la autoridad de Atila. Por otro lado, existe también un beneficio en el plano personal: aquellos que demuestran tener experiencia en la diplomacia con los hunos, o que han ganado su amistad, adquieren prestigio inmediato y autoridad en el Imperio romano; se convierten en valiosísimos mediadores que aprovechan esta posición para sacar una ventaja personal. Ecio (*ca*. 390-454, supremo comandante militar, que gobierna Occidente hasta 454) es el individuo que saca los mayores beneficios de su familiaridad con los hunos. De joven había sido rehén de éstos: conoce pues su idioma, sus costumbres, su gente; se impone como comandante en 425, a la cabeza de miles de hunos que él había conducido personalmente hacia el interior del imperio; años después, por la intermediación de los hunos, vence con increíble dureza a los burgundios, que se habían rebelado contra el imperio; a su muerte, en 454, dos hunos, oficiales de su guardia personal, lo vengan matando a su asesino, Valentiniano III (419-455, emperador a partir de 425).

Los sueños imperiales de Atila

Ahora bien, incluso el mismo Ecio se vuelve impotente cuando Atila decide cambiar de política. El prestigio del rey parece estar directamente relacionado con su capacidad de imponerse sobre los romanos; por lo demás, los tributos romanos llegan a servir para consolidar uniones de dependencia con los grandes aristócratas del reino. Alrededor de los años cincuenta del siglo V las pretensiones de Atila respecto al Oriente aumentan; Teodosio II, no obstante, paga sin dudarlo para evitar la guerra. Su sucesor, Marciano (*ca.* 390-457, emperador a partir de 450), se niega, por el contrario, a pagar el tributo y lanza un desafío enviando tropas a la frontera. La dudosa empresa de una guerra contra el Oriente romano lleva a Atila a buscar en otra parte ocasión para la victoria y para el botín. Se vuelve entonces hacia el Occidente romano, pero la ofensiva huna es precedida por un embarazoso preludio para el imperio. En el año 450 Augusta Honoria (416 / 417-antes de 455), hija de Gala Placidia (*ca.* 390-450), hermana y nieta de los dos emperadores romanos, respectivamente, había causado un escándalo a la familia imperial al ser descubierta *in fraganti* con su amante, Eugenio, un esclavo suyo. Los dos desdichados son castigados: a Eugenio se le tortura y da muerte, mientras que la joven princesa es prometida en nupcias a un senador anciano, fiel a la dinastía. Ofendida y furiosa, Honoria envía a uno de sus eunucos ante Atila con un anillo de compromiso, le pide ayuda y le promete convertirse en su esposa. El rey aprovecha enseguida la ocasión: en virtud del anillo, considera como un asunto oficial su compromiso con Honoria y pretende, como dote de bodas, nada menos que anexar la Galia romana a su imperio. El espinoso asunto se arregla con la decidida intervención de Valentiniano III y Ecio: Honoria y sus cómplices reciben un durísimo castigo y las aspiraciones de Atila quedan canceladas.

Atila cambia de política

La historia de Honoria y Eugenio

Así pues, no queda sino la guerra para satisfacer las ambiciones del rey. Atila se lanza sobre el Imperio de Occidente, transformándose en “el flagelo de Dios”, una suerte de castigo divino por los pecados de los romanos. En 451 los hunos invaden la Galia del norte. Ecio reacciona con prontitud y llama a todas las fuerzas disponibles al encuentro contra los hunos. El choque decisivo ocurre cerca de Troyes, en la batalla de los Campos Cataláunicos (julio de 451): un ejército compuesto de romanos y de todos sus aliados de los reinos bárbaros se opone a las tropas de los hunos en el campo de batalla. El odio entre germanos y hunos, nunca apaciguado desde la época de las primeras invasiones, halla en este día terrible cauce. En la tarde, cuentan las crónicas, los hunos dejan el campo con graves pérdidas, pero entre los caídos del ejército romano-bárbaro queda el rey de los visigodos, Teodorico. Al año siguiente Atila reintenta invadir Occidente; en la primavera de 452 un ejército huno se desplaza sobre el valle del Po, saqueando ciudades y campos. La reacción de Ecio y de Italia no se hace esperar: hasta el papa León I Magno (*ca.* 400-461, pontífice a partir de 440) toma parte en la misión diplomática romana que convence a Atila (seguramente junto con una terrible epidemia y otras dificultades militares) de abandonar sus aspiraciones y regresar a su territorio.

La batalla de los Campos Cataláunicos

Fin de una potencia: la batalla del río Nedao

Estos fracasos debilitan a Atila: la fragilidad del reino huno, fundado en el terror y la coerción militar, parece evidente inmediatamente después de la muerte del soberano. Atila muere en 453, la noche posterior a la celebración de su tercer matrimonio. Los hijos del rey se ven obligados a enfrentar una rebelión que se difunde entre los pueblos sometidos, especialmente los germánicos. En 455, a orillas del río Nedao, una coalición de rebeldes

La disolución del imperio de Atila

vence a los hunos. Numerosas tribus germánicas —hérulos, gépidos, ostrogodos (los de Teodorico *el Grande*)— reconquistan con las armas su propia libertad y se ponen enseguida en marcha contra las fronteras del mundo romano. El imperio de los hunos se disuelve: la parábola de su dominio sobre Europa central y los Balcanes concluye con la misma velocidad con la que sus incursiones fulminantes habían sembrado el terror y la destrucción en todos los territorios del espacio mediterráneo.

De las estepas al Danubio: la aparición de los ávaros

Casi un siglo después de los hunos, los ávaros construyen un imperio centralizado y potente sobre los territorios que antes pertenecieron a aquéllos. También los ávaros son originarios de las estepas de Asia central, cercanos en estirpe a los hunos. Desde el punto de vista cultural, los ávaros (según el juicio de romanos y germanos) comparten también extrañas características físicas y condiciones marginales: como los hunos, pues, despiertan angustia y terror. Las primeras noticias del contacto de los ávaros con el espacio mediterráneo datan de una misión diplomática enviada a la corte de Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) en la que ofrecen una alianza militar (558). Muy pronto los romanos de Oriente tendrán ocasión de experimentar en carne propia la capacidad militar de la caballería ávara, hábil en el combate con armas arrojadizas y rapidísimos en las maniobras sobre el campo de batalla, gracias al uso del estribo, invención que ellos introducen en Europa.

Los ávaros: nuevos bárbaros, inventores del estribo

Ávaros y eslavos someten los Balcanes a fuego y hierro

En el año 568, bajo el mando de su jefe supremo, el *jagan* (es decir, Gran Kan) Bayan (562-602), los ávaros se establecen en la

cuenca de los Cárpatos, sometiendo a las poblaciones locales y obligando a una parte de los germanos (entre ellos los lombardos) a desplazarse hacia Occidente. En las décadas siguientes muchos pueblos eslavos y germanos se vuelven súbditos del vasto imperio ávaro, que, al igual que el de los hunos, presenta un notable carácter multiétnico. Al mismo tiempo, los ávaros se vuelven contra la frontera romana, intensificando sus correrías por la región balcánica, rica en ciudades prósperas y campos productivos.

La amenaza de los ávaros aumenta

En los años ochenta del siglo VI caen muchas de las más importantes fortalezas bizantinas del Danubio y el poderío ávaro crece gradualmente hasta el año 626, poniendo en peligro la paz del Oriente romano. Acompañados por hordas eslavas (súbditos suyos que gozaban de relativa autonomía), los ávaros siembran el pánico por toda la región de los Balcanes: vuelven a su patria cargados de botines, mientras que los eslavos que los acompañan en sus correrías tienden a establecerse de manera permanente en los territorios romanos. En ocasiones la diplomacia bizantina consigue evitar la guerra desembolsando enormes cantidades de oro y, naturalmente, el prestigio del *jagan* aumenta en proporción al botín y a los tributos.

EL GRAN ASEDIO DE CONSTANTINOPLA Y EL FIN DEL PODERÍO ÁVARO

Al principio del reinado de Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610) la presión ávara sobre los bizantinos aumenta constantemente. En 626 los ávaros, en concordancia con el ejército persa, deciden poner asedio a la propia Constantinopla. El gran asedio del año 626 representa un vuelco de los acontecimientos que marcó época: 80 000 guerreros ávaros asaltan la ciudad durante cinco semanas; pero resulta un exterminio: las poderosas murallas de la ciudad y la tenaz resistencia bizantina debilitan los ataques, y la expedición acaba en un absoluto desastre para los

Una derrota definitiva

ávaros. El imperio ávaro no se recuperará jamás de la derrota de 626. Fueron enormes las consecuencias políticas: en primer lugar, en sus relaciones con los pueblos sometidos; pero, además, hubo profundas consecuencias en el orden social del reino: la investigación arqueológica de los ajuares funerarios que datan del siglo VII demuestra que, como consecuencia de la derrota, los ávaros se transformaron de formidables guerreros en meros campesinos. A partir del siglo VIII el Imperio bizantino ya no debe temer graves amenazas; sus preocupaciones provienen, más bien, de los pueblos eslavos que quedaron libres del yugo ávaro. También en las fronteras occidentales de su imperio los ávaros procuran mantener paz y estabilidad con los pueblos vecinos: lombardos, bávaros y francos. El rey de estos últimos, Carlomagno (742-814, rey a partir de 780, emperador a partir del año 800), ataca a los ávaros en el siglo VIII y en pocos años destruye su imperio. El espacio de los ávaros en la cuenca de los Cárpatos queda repartido entre francos y búlgaros, y la experiencia multiétnica y multicultural de su imperio acaba para siempre.

UNA INTEGRACIÓN EXITOSA: BÚLGAROS Y ESLAVOS A LO LARGO DEL DANUBIO

La humillación de los ávaros en las murallas de Constantinopla en 626 trae consecuencias enormes para el área balcánica. Los pueblos eslavos sometidos al yugo ávaro se rebelan y conquistan la libertad con las armas. En el territorio que se extiende entre el Mar Caspio y el Mar Negro el príncipe de los búlgaros, Kuvrat, se libera del control de los ávaros (también con apoyo bizantino). Desde mediados del siglo VII los búlgaros se movilizan hacia el sur.

El nuevo reino de los búlgaros

Son un pueblo de nómadas de las estepas, formado por grupos de estirpe turco-mongola: la palabra *bulgha* en turco antiguo significa precisamente "mezcla". A su llegada al delta del Danubio, el proceso de etnogénesis se vuelve mucho más complejo: el componente

nómada original se une a los pueblos eslavo-tracios que habitan la región y, a la vuelta de unas pocas décadas, los nómadas se asimilan a la cultura eslava. Hacia finales del siglo las fuentes bizantinas documentan la presencia de una poderosa entidad bárbara en la frontera danubiana: se trata del reino de los búlgaros. Como antes los hunos, y después los ávaros, también los búlgaros nómadas frenan su migración al borde del espacio mediterráneo, pero su suerte sería muy diferente: los búlgaros habrían de triunfar en la empresa de fundar un reino y una "nación" eslavo-búlgara que habría de perdurar con el paso del tiempo.

EL REINO DE BULGARIA Y BIZANCIO: ENTRE EL ENFRENTAMIENTO Y LA ASIMILACIÓN CULTURAL

El Imperio bizantino intenta en diversas ocasiones eliminar al adversario reino búlgaro: Constantino V (718-775, emperador a partir de 741) los ataca en nueve ocasiones por tierra y por mar; el emperador Nicéforo I (*ca.* 760-811), justo cuando parece hallarse a punto de destruirlos, cae con su ejército en una emboscada. El rey búlgaro Krum (?-814, rey a partir de 793 / 803) ordena que le fabriquen una copa con su cráneo y bebe de ella siempre que está en presencia de sus boyardos. Cuando el ejército imperial fracasa en su tentativa de someter a los búlgaros en Bizancio, la celebración de un acuerdo estable se logra, en cambio, gracias a la diplomacia del patriarca de Constantinopla Focio (*ca.* 820-*ca.* 891). En 864 el rey de los búlgaros, Boris (?-907, soberano de 852 a 889), se convierte a la ortodoxia griega y adopta el nombre de Miguel, como su padrino de bautizo, el emperador Miguel III (840-867, emperador a partir de 842). Aun manteniendo su autonomía y su poder interno, el reino entra en la ecúmene cristiana bizantina: cristianos y, a partir de entonces, completamente eslavizados, los búlgaros llegan así al final de su

La asimilación cultural y religiosa

largo viaje, que se había iniciado en las estepas de Asia central.

Véase también

"Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

LOS REINOS ROMANO-BÁRBAROS

FABRIZIO MASTROMARTINO

El proceso de desgaste de la hegemonía romana se prolonga por más de un siglo, durante el cual los pueblos germánicos se establecen en las provincias occidentales del imperio. Inicialmente vinculados a los centros de gobierno imperial por una relación llamada* foederatio*, estos reinos —llamados precisamente romano-bárbaros— de los burgundios, los visigodos y los ostrogodos actúan como una especie de prolongación ideal del antiguo orden romano.

LA CRISIS DEL IMPERIO Y LA INFILTRACIÓN BÁRBARA

El hundimiento de la parte occidental del Imperio romano y su reducción a la región oriental europea es un proceso que tiene lugar de manera progresiva ya desde principios del siglo V. La fragmentación del Occidente romano no puede, de hecho, remitirse a un solo acontecimiento demoledor. La crítica histórica está más bien de acuerdo en reconstruir las últimas fases del periodo de la Antigüedad tardía como una etapa convulsa y dramática de la historia de Roma, cuya caída, aunque irreversible, se prolonga por décadas, cubriendo, a grandes rasgos, el espacio de un siglo entero.

Por otro lado, la pérdida, por parte del gobierno central, del control en las provincias imperiales de la región norafricana, la península ibérica, la Galia y las islas británicas es el resultado de

La irreversible caída de la Roma imperial

un largo proceso de desorden político y, sobre todo, militar, que, aunque tuvo su origen en un decisivo factor externo (representado por las invasiones bárbaras), tiene su primera y quizás definitiva causa en una multiplicidad de elementos internos, entre los que destacan el descomunal aparato administrativo, la extendida corrupción de las instituciones, la contracción del comercio, la decadencia de las ciudades y la reducida vitalidad demográfica de la población. A estos factores de debilidad interna se añade una gradual incapacidad de los romanos de asegurar la defensa de los territorios imperiales y de sus habitantes, cuya tutela a menudo queda confiada a ejércitos en gran parte compuestos por milicias bárbaras. Esto favorece una rápida infiltración de soldados germánicos en las mismas jerarquías militares, anunciando la ocupación estable de sus pueblos dentro de las regiones occidentales del imperio.

Hasta los años cuarenta del siglo V los romanos tratan de oponer una feroz resistencia al avance de los pueblos germánicos. La derrota de Rávena, capital del Imperio de Occidente, en la cual Odoacro (*ca.* 434-493), jefe de las filas bárbaras de los hérulos, esciros, turcilingos y rugios, depone en el año 476 al emperador Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475) y envía las insignias imperiales a Constantinopla, sella definitivamente este proceso de infiltración del elemento bárbaro y de disolución de la unidad imperial de los territorios de Occidente que había comenzado varias décadas antes.

Dificultades administrativas y debilidad militar

Los reinos germánicos: sus orígenes

Con el progresivo desgaste de la autoridad romana se conforman principados bárbaros estables que se reparten las provincias imperiales: los alamanes, instalados en la actual Suiza, los anglos y los sajones en las islas británicas, los burgundios en el valle del

Ródano, los francos en el bajo Rin, los ostrogodos en Italia, los vándalos en la región africana y los visigodos primero en la Francia meridional y sucesivamente en la península ibérica. La constitución de estos reinos es el resultado de un largo proceso de deterioro de la autoridad imperial en los territorios de Occidente y de gradual infiltración de los pueblos germánicos en los confines del imperio. Éstos comienzan a establecerse en los márgenes externos de las provincias imperiales, formando, ya desde el siglo IV, pequeñas colonias agrícolas y militares en los campos devastados por las guerras. A continuación, gradualmente van formando parte de las milicias romanas, de las que pronto constituirán el núcleo principal. Luego, a partir de los primeros años del siglo V, se extienden hacia los territorios romanos, empujados por el avance huno en el Oriente, invadiendo la Galia, la península ibérica y la península itálica.

Los bárbaros en las provincias imperiales

Sin embargo, durante mucho tiempo, el control de estas regiones, que el gobierno de Rávena había perdido ya desde la primera mitad del siglo, no pasa de manera integral a manos de sus nuevos dueños germánicos. Éstos, en la práctica, se establecieron en las provincias de Occidente, asumiendo primero el papel de confederados del imperio, o sea, de aliados militares, a quienes se les concedía la ocupación de un determinado territorio en calidad de guarnición permanente, para que garantizaran la protección de la población y, sobre todo, la continuidad de las instituciones romanas.

La continuidad con el orden romano

Esta relación de *foederatio* refleja la desesperada tentativa de evitar, o al menos retardar, el desmantelamiento del orden romano, al cual los pueblos germánicos acceden a unirse, dejándose envolver inicialmente en la compleja red administrativa del imperio, que entonces lleva a cabo una suerte de

La foederatio: una relación basada en el acuerdo

reclutamiento, según la tradición romana, de los nuevos gobiernos extranjeros. Este reclutamiento es posible gracias a la estructura descentralizada de las instituciones romanas de Occidente, caracterizada por la división del territorio imperial en circunscripciones provinciales, cada una dotada de un aparato de instituciones propias para el gobierno local. La ocupación bárbara ocurre dentro de estas circunscripciones, de manera que la mayor parte de las oficinas y los órganos del sistema imperial se ve incorporada a los nuevos reinos germánicos, sobreviviendo así a la ruina del imperio.

Los dos órdenes, el gobierno extranjero y el viejo poder romano, tienden pues a unirse, de modo que los sistemas administrativos, monetarios, fiscales y judiciales quedan virtualmente inalterados en el tránsito del antiguo al nuevo orden de poder. Esta transición parece, así, un proceso extremadamente gradual que resultó favorecido por la concomitancia de ciertas necesidades de los sectores socialmente más elevados de ambas sociedades (bárbara y romana), que ahora debían convivir en el mismo territorio. El acuerdo entre la nobleza guerrera de los pueblos germánicos y la antigua aristocracia romana es, en efecto, tanto más necesario porque debe mantenerse la eficiencia del sistema tributario y organizarse y defenderse el régimen de la propiedad, de los que ambas sociedades son las primeras beneficiarias.

Es cierto, sin embargo, que esta relación de mutua colaboración no ocurre necesariamente en todos los territorios de Occidente. En los principados alamanes y bávaros el elemento bárbaro asume una preeminencia absoluta. Lo mismo ocurre en la provincia británica, donde las huellas de costumbres romanas se disuelven gradualmente en el transcurso del siglo V. En la región africana, por otro lado, los vándalos, después de conseguir en 435 el reconocimiento de su propia situación de confederados por parte del emperador de Occidente Valentiniano III (419-455, emperador a partir de 425), establecen casi de inmediato un régimen despótico, vengándose

Algunas excepciones

con fuerza y abuso de la antigua clase social romana senatorial.

Los reinos romano-bárbaros

De un tipo muy diferente es la compenetración del elemento bárbaro y el elemento romano que caracteriza a otros principados germánicos: los reinos de los burgundios, visigodos y, en particular, el ostrogodo pueden llamarse específicamente reinos romano-bárbaros o latino-germánicos precisamente por esta razón. Aquí la proximidad entre el nuevo gobierno y el antiguo orden asume un carácter estructural. La continuidad con el sistema romano de la Antigüedad tardía es resultado, sobre todo, de la difundida participación de la aristocracia romana en los altos cargos del gobierno y la administración de los nuevos reinos. Una participación cuyos efectos son perfectamente visibles en la prolífica producción legislativa de la segunda mitad del siglo V. En

La Lex Romana entre los pueblos bárbaros

el caso de los burgundios el rey Gundobado (?-516, soberano a partir de 480) promulga la Lex Romana Burgundiorum; en el año 459 los visigodos rompen su *foederatio* con el imperio —pactada 40 años antes con el emperador de Occidente Honorio (384-423)— y reivindican su propia autonomía legislativa publicando colecciones de leyes que resultarían de fundamental importancia para la transmisión, a lo largo de toda la Alta Edad Media, de la cultura jurídica romana: ejemplos notables de esto son el Edictum Theoderici Regis, promulgado por Teodorico II (426-466), y la Lex Romana Visigothorum, promulgada en 506 por Alarico II (?-507, soberano a partir de 484).

Sin embargo, será con el reino ostrogodo de Teodorico (*ca.* 451-526) que la amalgama entre el antiguo orden y el nuevo poder germánico se cumpla a cabalidad, dando vida a un ejercicio de gobierno bárbaro bajo una plena integración de la tradición romana. Así, los godos actúan durante largo tiempo como el brazo

Teodorico,

militar del reino, mientras que la administración

delegado de Constantinopla en Italia

queda firmemente en manos de la aristocracia romana. Por lo demás, el mismo Teodorico es, oficialmente, un simple delegado imperial, a quien Constantinopla ha confiado el gobierno pretorial de Italia, así que el nuevo orden de poder no se presenta como una subversión del antiguo orden romano, sino que aparenta ser una verdadera prolongación de éste. Se dibuja, pues, una nítida línea de continuidad, cuya dirección hacia la permanencia y el respeto de la tradición se ve claramente en la supervivencia, durante toda la regencia del poder ostrogodo, de las escuelas y los centros de cultura del periodo antiguo tardío, cuyas máximas expresiones son las obras de Boecio (476-525) y Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583).

El reino de los francos, por su parte, desarrollará un discurso diferente: aquí la continuidad con el elemento romano se aprecia, en efecto, no tanto en la naturaleza de la producción legislativa (que es, en gran parte, más bien extraña a las costumbres tradicionales) como en el respeto que el nuevo poder germánico, sobre todo a partir de la conversión del rey Clodoveo (*ca.* 466-511) al cristianismo en 496, muestra hacia la jerarquía y los órdenes eclesiásticos. Es justo por la fe y la doctrina religiosa compartidas —y por la devoción que se presta a la tradición cristiana y a sus sacerdotes (a quienes se les reserva una jurisdicción especial y se les conceden amplios privilegios)— por lo que puede persistir, también aquí, durante un largo periodo la primacía social y económica de la antigua aristocracia de origen romano.

La debilidad de los reinos germánicos

El antagonismo religioso entre una sociedad romana cristiano-católica y una población germánica de confesión cristiano-arriana explica la débil consolidación en algunos territorios de Occidente del gobierno bárbaro, que se ve drásticamente desafiado por la adhesión del mundo eclesiástico a la doctrina de Gelasio I (?-496, pontífice a partir de 492), que reivindica el reconocimiento de la superioridad de la autoridad del pontífice sobre el poder del rey. Sin embargo, las

La reconquista de Justiniano

razones del rápido derrumbamiento del nuevo ímpetu germánico, interrumpido por la reconquista imperial de las provincias occidentales emprendida por Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) en los años treinta del siglo VI, han de buscarse en otra parte: ante todo, la oposición de la aristocracia romana, que, si bien se ha adaptado a la autoridad germánica, alberga el deseo de pertenecer a Constantinopla; a esto se añade, por otro lado, la insatisfacción de la misma clase dirigente bárbara, que ve en el gobierno del rey, a menudo tolerante hacia el imperio, una suerte de traición de la naturaleza guerrera de los pueblos que guía. Por estas razones los reinos germánicos establecidos en las provincias imperiales de Occidente no están destinados a perdurar, sino que ceden su lugar bastante pronto a pueblos menos civilizados y, en buena medida, extraños a las tradiciones romanas, como por ejemplo los lombardos.

Véase también

"Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

REINOS, IMPERIOS Y PRINCIPADOS BÁRBAROS

UMBERTO ROBERTO

Si bien en el área mediterránea se llevan a cabo procesos de acercamiento, asimilación e integración social y cultural que involucran especialmente a germanos y eslavos y que habrían de determinar el nacimiento de nuevos pueblos, lejos de estas áreas, en regiones distantes, otras civilizaciones también dan lugar a entidades estatales y autónomas: los celtas de Irlanda, los germanos del norte en Escandinavia y los mauros en África. A pesar de su posición marginal, la influencia de estos pueblos se deja sentir en regiones geográficamente muy lejanas por medio de la cultura.

En los márgenes del espacio mediterráneo

Un encuentro de culturas

Entre los siglos V y IX el espacio mediterráneo se vio atravesado por flujos de población de muy diversa cultura. Después de una primera fase migratoria que se extendió por varios lustros, estos grupos tendieron a establecerse en un territorio preciso. El asentamiento de los germanos en Occidente y de los eslavos en los Balcanes dio impulso a complejas dinámicas de asimilación con los pueblos locales antes romanizados. Durante estos siglos Europa parece un enorme laboratorio de experiencias multiculturales y procesos de etnogénesis. El cristianismo y la tradición helenístico-romana actúan como formidables instrumentos de encuentro entre culturas. De los francos a los lombardos, de los lombardos a los búlgaros: el resultado histórico de este extraordinario proceso de integración son las “naciones” romano-bárbaras arriba descritas, entidades y estructuras que constituyen el propio origen de la identidad europea. Sin embargo, mientras estos grandiosos acontecimientos se llevan a cabo en el mundo mediterráneo, otras civilizaciones externas a este espacio también se reorganizan en entidades políticas y culturales dotadas de un orden autónomo; tal es el caso de Irlanda, Escandinavia y las costas de África septentrional. Sus pueblos, a pesar de ser marginales, lograron ejercer una influencia cultural importante en los grandes conglomerados existentes del Mediterráneo: los reinos romano-bárbaros, el Imperio romano de Oriente y el islam.

Los celtas insulares y Roma

Irlanda y las regiones septentrionales de Gran Bretaña nunca formaron parte del espacio romano. Siguiendo las huellas de César (102 a.C.-44 a.C.), los emperadores se limitaron a conquistar la Inglaterra centro-meridional y algunas partes de Gales. Naturalmente, hay testimonios de contactos frecuentes

entre los pueblos locales y las provincias del Imperio romano: prevalece un tránsito constante de hombres, mercancías e ideas bajo el atento control del ejército imperial. Sin embargo, el carácter celta de estas poblaciones en los márgenes de la frontera se mantiene íntegro y se desarrolla de manera original.

Tenemos testimonios de reinos y principados celtas independientes en el norte de Inglaterra y en Escocia a lo largo de toda la Alta Edad Media. De particular importancia, a pesar de la escasez de fuentes, parece el reino de los pictos, que hasta el siglo IX se extendió al norte del río Forth. También en Irlanda la fragmentación política caracteriza la vida de los pueblos celtas hasta la Edad Media. Existe, en efecto, un tejido de clanes autónomos organizados en dos grandes federaciones políticas, la de los Uí Néill, que gobierna en el reino de Tara, al norte de la isla, y la de los Eoganacht, en el sur. La identidad celta de la gente de Irlanda y del norte de la Gran Bretaña representa uno de los factores culturales más significativos en la historia de las islas británicas después de la desaparición de la Britania romana. En 406 los romanos decidieron abandonar las provincias británicas: Inglaterra y Gales se convirtieron en territorio de conquista lo mismo para los pueblos septentrionales como los escotos (irlandeses) y los pictos que para los grupos germanos (anglos y sajones) que llegan por mar para establecerse en la isla.

Los monjes irlandeses a la "conquista" de Europa

Entre las desdichadas víctimas de las incursiones de piratas irlandeses destaca un joven britano, Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461), que era cristiano. Llevado a Irlanda como esclavo, Patricio inicia una obra misionera que velozmente consigue la cristianización de toda la isla. En el siglo VI Irlanda se convierte en el epicentro de un poderoso y próspero monacato que pronto emprenderá una activa obra misionera fuera de la isla. Los monjes irlandeses dirigen sus esfuerzos, en un primer momento, hacia los pictos y los escotos,

conduciendo sus embarcaciones hacia las poco hospitalarias tierras del norte de Escocia. En la isla de Iona, que se extiende a lo largo de la costa occidental de Escocia, san Columba (521-597), por ejemplo, funda en 563 un monasterio destinado a convertirse en motor de cristianización y centro de cultura para todo el norte de Europa. Iona fue parte de una amplia red de fundaciones monásticas que vinculaba los poderosos monasterios de Irlanda con el resto de Europa. Las dinámicas de expansión se desarrollaron rápidamente en la transición del siglo VI al VII. La construcción de nuevos monasterios fue marcando las etapas de esta formidable penetración del monacato irlandés en la Europa romano-bárbara: de Melrose y Lindisfarne (635, en el reino anglo de Northumbria) a Luxeuil en el reino franco; de ahí a Bobbio (614, en el reino lombardo), fundado por san Columbano (*ca.* 540-615), y de ahí a San Galo en Suiza.

La labor de cristianización de san Patricio y san Columba

El "milagro irlandés" y el renacimiento cultural de Europa

Con sus viajes, los monjes de Irlanda difunden por toda Europa un patrimonio cultural de extraordinaria importancia. A partir del siglo V, de hecho, el cristianismo se había propagado en Irlanda como el instrumento de la cultura y el saber del mundo romano. Así, por medio de la evangelización entran a la isla la filosofía griega, el derecho romano, la literatura y los conocimientos técnicos del imperio. Estos conocimientos se amalgaman de inmediato con la identidad celta de las nuevas poblaciones convertidas y de ahí deriva una interpretación totalmente original y sumamente fértil del mensaje cristiano, que une el saber mediterráneo (latino y helenístico) con la antiquísima tradición celta. Cuando los monjes inician sus viajes misioneros a Inglaterra y Europa se tiene un extraordinario desarrollo de este proceso, un fenómeno a medias entre la epopeya y el "milagro" cultural: Irlanda, una tierra nunca

La difusión del saber clásico

romanizada, se vuelve motor de difusión de una original forma de cristianismo e instrumento de propagación y conservación de la cultura latina por toda la red de monasterios (muchos de ellos todavía existentes) establecidos en el territorio europeo. En su camino hacia Roma los monjes irlandeses y anglosajones predican y enseñan, haciendo gala de su cultura y su sabiduría. No sólo eso: en el siglo vii los irlandeses inician la obra de conversión de los pueblos germánicos, hasta entonces paganos, que habitaban más allá de los confines de la Germania romana. Estos monjes irlandeses y sus émulos anglosajones (como Willibrord, 658?-739, y Bonifacio, 672 / 675-754) se convierten en los herederos de Roma, difundiendo una religión que era el fruto —y, a partir de Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), también el símbolo— del Imperio romano. El "milagro" irlandés es, pues, el fundamento del renacimiento cultural europeo que madurará en la época de Carlomagno (742-814).

ANTES DE LOS VIKINGOS: DE LA ESCANDINAVIA DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA AL SIGLO VIII

En los siglos V a VIII Escandinavia no sufre invasiones ni grandes trastornos socioculturales, pero el aislamiento no significa ni pobreza ni un bajo nivel cultural. Debido a su marginalidad con respecto, primero, al Imperio romano y, luego, a la Europa romano-bárbara, estas poblaciones conservan durante muchos siglos una identidad cultural germánica, y conforman una suerte de *koiné* germánica septentrional que resulta evidente en el análisis de sus usos y costumbres, así como de sus cultos religiosos. Por otro lado, las fuentes arqueológicas de las que disponemos indican que entre los años 400 y 700 un notable flujo de oro y riquezas diversas llega desde la zona mediterránea hasta estas regiones, sobre todo a Suecia meridional y Dinamarca. Es posible comprobar una condición general de prosperidad y crecimiento en la región,

Una región aislada

debida a una rica producción agrícola y a una buena explotación de los recursos (por ejemplo, el hierro). El comercio tuvo, además, un papel muy importante: los hallazgos del puerto emporio de Helgö indican que se mantenían también relaciones comerciales con regiones muy lejanas de Escandinavia y que las mercancías llegaban lo mismo por tierra que por mar.

Los pueblos de estirpe germánica que viven en Dinamarca, Suecia, Noruega y en las islas del Báltico se organizan en principados de estructura tribal. La tribu más importante es la de los suiones, establecidos en Uplandia (Suecia oriental); al sur de la península escandinava habitan, por su parte, los gautas. Un orden parecido caracteriza también a Noruega occidental. Los grupos tribales están gobernados por aristocracias guerreras, príncipes y reyes que viven en fortalezas de piedra (por ejemplo, Gråborg en la isla de Öland). Las ricas sepulturas de los siglos VII y VIII de Suecia meridional (Vendel y Valsgärde) son prueba de un gran florecimiento de la aristocracia local. En ellas, los ajuares fúnebres dan testimonio de la formación de los primeros reinos escandinavos que estarían destinados a un sorprendente desarrollo interior y se caracterizarían por su gran apertura gracias a los contactos con las tierras más allá del Báltico, pero también con los reinos de la Inglaterra anglosajona y los francos. Estas nuevas entidades centralizadas, dotadas de recia capacidad militar y gran espíritu de iniciativa comercial y guerrera, sustituyen a la fragmentación tribal de los siglos IV y V. Desde estos reinos escandinavos se emprenderá, a partir del fin del siglo VIII, la gran oleada expansionista de los normandos o vikingos (término que, literalmente, significa: “los que van de bahía en bahía”; dicho de otro modo, “piratas”), que habría de convulsionar las costas de toda Europa y las regiones interiores de Rusia hasta el siglo XI.

Una organización tribal

UNA DINÁMICA MEDITERRÁNEA: LOS MAUROS Y LAS CIUDADES DE LA COSTA AFRICANA

Entre guerra y diplomacia

En África septentrional los romanos reducen, alrededor del año 42, el reino de Mauretania a una provincia, dividiendo la región en dos partes: la Mauretania Cesariense (correspondiente a la actual Argelia) y la Mauretania Tingitana (Marruecos). El territorio desértico o montañoso y la falta de un sólido tejido urbano, sobre todo en la Tingitana, hacen que el control romano del área sea muy precario y que dependa de la capacidad de hallar un compromiso mutuo con los pueblos locales, los mauros *(mauri)*. Después de entablar contacto con los grupos sedentarios de las llanuras, los romanos se ven obligados a alternar entre la guerra y la diplomacia en su convivencia con los mauros establecidos en las regiones montañosas. Estos pueblos se organizaban por grupos de estructura tribal y eran hábiles jinetes dedicados comúnmente a la ganadería. En la región se desarrolla gradualmente una situación político-cultural común a muchas áreas del espacio mediterráneo: la contraposición entre los habitantes de las zonas costeras y las poblaciones del interior montañoso. En Mauretania, como en otras regiones del Mediterráneo, las costas se caracterizan por la presencia de prósperos asentamientos urbanos circundados por fértiles campos. La paz de estos territorios, que viven de la agricultura y el comercio marítimo, se ve en peligro constante por las agresivas incursiones de los pueblos de las montañas: gente seminómada, entregada a la ganadería y regida por la trashumancia estacional de sus rebaños. Estos pueblos, más salvajes y faltos de estructuras urbanas, descienden a menudo por los valles, a veces para intercambiar sus mercancías, otras para atacar campos y ciudades. Se trata de dinámicas de convivencia que constantemente alternan con episodios de violencia y atraco.

Pueblos costeros y pueblos de montaña

Todos los grandes Estados mediterráneos se han visto obligados a enfrentar este conflicto entre costa y montaña. Desde la hegemonía del Imperio romano hasta el establecimiento del islam, los mauros representaron una amenaza para las poblaciones que poseían el poder en las costas africanas. En la

Antigüedad tardía (fin del siglo III al siglo V) es evidente que las autoridades romanas cedieron a los jefes mauros el control del territorio interior. Estos líderes locales, a los que Roma confió el poder a cambio de paz y estabilidad, se convirtieron en soberanos de reinos romano-africanos que prosperaron entre los siglos VI y VII en las regiones aledañas a la costa mediterránea. En ellos, los mauros convivieron con las poblaciones locales romanizadas, que eran, al menos parcialmente, cristianas y seguían utilizando el latín vulgar. La arqueología atestigua la sólida continuidad de algunos de estos centros urbanos, que se remontan a la primera época romana. Los príncipes mauros se opusieron tenazmente a los vándalos y, a partir de 534, a los bizantinos de la costa. No es sino hasta mediados del siglo VII, con la llegada de los árabes a la región, cuando caen los últimos reinos romano-africanos y los mauros se ven obligados a someterse al islam.

Véase también

"Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de Occidente", p. 65.

JUSTINIANO Y LA RECONQUISTA DE OCCIDENTE

Tullio Spagnuolo vigorita

Los 38 años del reinado de Justiniano se caracterizan por una intensa actividad bélica bajo el proyecto de restauración de la unidad del Imperio romano mediante la reconquista de los territorios occidentales. A pesar de numerosos éxitos, conseguidos con un enorme sacrificio de vidas humanas y una colosal inversión de energías y recursos financieros, los resultados se revelarían muy pronto efímeros.

JUSTINO, JUSTINIANO, TEODORA

En su lecho de muerte, en la noche del 13 al 14 de noviembre de 565, Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) puede, con razón, confiar en que su fama perdurará a lo largo de los siglos. Aun habiendo pregonado en numerosas ocasiones las cualidades —y hasta alabado la belleza— de los “tres volúmenes” del *Corpus iuris civilis* en el que sus funcionarios condensaron la sabiduría jurídica de los romanos, difícilmente imagina —o quizás ni siquiera desee— que su nombre sea vinculado sobre todo a esa obra. Sin embargo, si excluimos algunos logros arquitectónicos extraordinarios (entre los que Santa Sofía en Constantinopla es sólo el más célebre), todas sus otras empresas, que se prolongarían a todo lo largo, o casi, de sus 38 años de gobierno, con un enorme sacrificio de vidas humanas y una colosal inversión de energía y recursos financieros, no dieron sino frutos pobres que muy pronto se revelarían efímeros.

Los orígenes de Justiniano

Petrus Sabbatius nace entre el 1° y el 2 de abril de 481 en Tauresium (o Taurisium), una aldea de la provincia Dacia Mediterránea situada en las cercanías de la fortaleza de Bederiana, entre Naisso (Niš, en Serbia) y Scupi (Skopje, en Macedonia). En esa zona se habla latín y predomina la fe cristiana según quedó definida en Calcedonia en 451. Justiniano mantiene estrechos vínculos con su región natal: refuerza Bederiana, transforma Tauresium en un fortín de cuatro torres y edifica en las cercanías una nueva ciudad, Iustiniana Prima (cuyas ruinas probablemente se encuentran cerca de Caričin Grad, a unos 45 kilómetros al sur de Niš), que, no obstante, entró en decadencia ya a fines del siglo VI y fue definitivamente abandonada quizás después de una incursión de eslavos en 614 / 615. Del padre de Justiniano sabemos apenas el nombre, Sabbatius, que parece de origen tracio. Un hermano de su madre (de la que no se conoce el nombre, aunque quizás fuera Vigilantia, como la hermana de Justiniano), Justino, nacido en Bederiana en el año 450 de una pobre familia campesina, se había trasladado a Constantinopla durante el gobierno de León I (*ca.* 401-474, emperador a partir de 457) y desarrolló una brillante

carrera militar bajo Anastasio I (*ca.* 430-518, emperador a partir de 491). Cuando éste muere, en la noche del 8 al 9 de julio de 518, Justino obtiene el cargo de *comes excubitorum* y coordina, pues, la guardia efectiva del palacio. Después de intensas negociaciones, Justino predomina sobre otros candidatos y se le inviste con las insignias imperiales en el hipódromo el 10 de julio. Con su mujer, Lupicina (que asume el nombre de Eufemia), Justino no tuvo hijos, y quizás por ello llama a Constantinopla a algunos sobrinos, entre los que, tal vez alrededor del año 490, llega Petrus Sabbatius, al que le otorga una excelente educación, favoreciendo así su carrera. En 518 Sabbatius es *candidatus* (oficial de la guardia imperial de defensa), al año siguiente asume el título de *comes*, se convierte luego en *magister equitum et peditum praesentalis* (el máximo grado del ejército central) y en 521 desempeña su primer consulado (volverá a ser cónsul en los años 528, 533 y 534): a este periodo se remonta la primera atestación del nombre Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus; poco después obtiene el título honorífico de *patricius*.

La boda con Teodora

A pesar del uso del nombre y de otros indicios, no es seguro que Justiniano haya sido adoptado por su tío. El 1° de abril de 527 éste, ya gravemente enfermo, quizás haya sido inducido de mala gana por los senadores a asociarse con el poder del sobrino, que el 4 de abril acabará siendo coronado por el patriarca de Constantinopla, en presencia de altos dignatarios, senadores y militares (pero no es presentado al pueblo en el hipódromo, quizás para subrayar que ahora el poder deriva únicamente de la esfera divina). El 1° de agosto de 527 Justino muere y Justiniano queda como único emperador. Poco tiempo antes, alrededor del año 525, se había casado con Teodora (?-548, emperatriz a partir de 527); ésta era una actriz de dudoso pasado y Justiniano tuvo que conseguir (probablemente en 523, tras la muerte de Eufemia, que se oponía a la boda) que el tío revocara la antigua norma augusta que prohibía a un senador desposarse con una mujer de esta ocupación. Aunque no hubo hijos, fue una unión muy firme que

duraría hasta la muerte (quizás de cáncer) de la emperatriz el 28 de junio de 548. Si bien no hay razones para imaginar una suerte de diarquía, es muy cierto que Teodora gozó de la más alta consideración del marido y no estuvo excluida en absoluto de las decisiones del gobierno: quizás es ella quien introduce algunas normas que mejoran la condición de las mujeres; sostiene estratégicas relaciones diplomáticas con reyes y papas; influye en la suerte de numerosos funcionarios, y, sobre todo, convencida monofisita, equilibra las inclinaciones calcedonianas de su esposo y apoya a sus correligionarios, que a veces encuentran refugio durante años en su propio palacio. Su papel en los disturbios de Niká (*niká* significa "¡victoria!" y es el lema que adoptan los rebeldes en enero de 532) ha sido exagerado probablemente por Procopio (historiador bizantino, *ca.* 500-*ca.* 565), según el cual Teodora habría disuadido a su esposo de la huida, permitiendo así a Narsés (*ca.* 479-*ca.* 574) ganar algo de tiempo y, con ello, a Belisario (*ca.* 500-565) y a Mundo irrumpir en el hipódromo para apagar con sangre la revuelta (la masacre sería de más de 30 000 muertos). No obstante, es probable que ésta haya sido provocada por el mismo Justiniano tanto para revelar y atacar a sus posibles opositores como para debilitar la arrogancia de ambos partidos del hipódromo (los verdes y los azules, dos organizaciones político-militares derivadas de las facciones del hipódromo que, aunque adversarias, se habrían unido en esta ocasión para la rebelión).

De mediana estatura y sana constitución, Justiniano era abstemio, muy parco en la comida y dormía muy poco. Sólo en rarísimas ocasiones salió de Constantinopla, dedicándose con incansable energía a las tareas del gobierno y a las cuestiones teológicas. Si bien sería excesivo considerarlo en un inicio un corregente, ya desde 518 se había distinguido por apoyar fervientemente las obras de su tío: muy probablemente no fue extraño a la eliminación de algunos potenciales adversarios como Vitaliano (el general rebelde de Anastasio que Justino llamó a la

corte y honró con el consulado en el año 520) y seguramente contribuyó a la superación de la política filomonofisita de Zenón y Anastasio y, gracias a ello, al nuevo acercamiento a Roma.

La recta fe

En pro de los monofisitas y contra los nestorianos

Una vez convertido en el único Augusto tras la muerte de Justino, el emperador "teólogo" se involucra con obstinado entusiasmo en las disputas religiosas entre quienes reafirman la doble naturaleza de Cristo en el Concilio de Calcedonia (en el que, sin embargo, la tesis de la radical separación de las dos naturalezas, sustentada por los nestorianos, sería condenada) y los monofisitas (o miofisitas). En diversas ocasiones reafirma la autoridad del Concilio de Calcedonia y condena las herejías de Nestorio (segunda mitad del siglo IV-*ca.* 451) y Eutiques (*ca.* 378-después del 15 de abril de 454), doctrinas opuestas entre sí, que sin embargo coincidían en negar a María, de quien el emperador veneraba especialmente la dignidad de madre de Dios, Theotokos. Aunque el emperador también rechaza a los monofisitas moderados como Severo de Antioquía (*ca.* 465-538), sus principales intervenciones teológicas parecen dar una opinión conciliadora con ellos, acaso por la influencia de su esposa y de otros interlocutores filomonofisitas como el obispo de Cesarea en Capadocia, el origenista Teodoro Ascida o el filósofo Juan Filópono. En un primer momento asume la llamada fórmula teopasquista ("una de las personas de la Trinidad sufrió en la carne"), arrancando una tibia adhesión del papa Juan II (?-535, pontífice a partir de 533). Luego, entre 543 y 545, anatemiza en un tratado (como lo haría una autoridad eclesiástica) los escritos de tres autores sospechosos de nestorianismo (los llamados "tres capítulos") imponiendo que la condena sea ratificada en un concilio (Constantinopla, mayo-junio de 553) y aprobada por el papa Vigilio (?-555, pontífice a partir de 537), que fue conducido por la

fuerza a Constantinopla en 547. Por último, a fines de 564 y principios de 565, se adhiere con un edicto al aftartodocetismo, doctrina monofisita extrema que se remonta a Juliano de Halicarnaso, según la cual el cuerpo de Cristo es incorruptible e impasible hasta la encarnación, aun cuando Cristo aceptara, voluntariamente, sufrir durante la pasión.

Estas dos últimas posturas suscitan orgullosas resistencias tanto en Occidente (donde se dan incluso cismas) como entre los patriarcas orientales. También sus acciones prácticas parecen oscilantes: las persecuciones de los primeros años de Justino contra los monofisitas se ven atenuadas, hasta permitir, entre los años 529 y 531, la vuelta de los desterrados; en 542 encarga al monofisita Juan de Éfeso convertir a la población rural de Asia Menor. Por otro lado, el emperador tolera la reanudación de las persecuciones antimonofisitas por parte del antiguo *comes Orientis* y luego patriarca de Antioquía, Efraín; además, a partir de 535 intenta atacar el baluarte de los monofisitas en Egipto, llegando a imponer a Alejandría patriarcas calcedonianos que, sin embargo, logran mantenerse en su puesto sólo con el apoyo armado; por otro lado, con el auxilio de Teodora, el obispo monofisita de Edesa, Joaquín Baradeo, es capaz de emprender su incansable actividad misionera.

Las persecuciones con Justiniano

La muerte de Justiniano deja al imperio más dividido que nunca en cuanto a los asuntos religiosos: los patriarcas orientales padecen fuertemente la preeminencia que, más o menos explícitamente, el emperador había reconocido en varias ocasiones (incluso con una ley en el año 545) a su homólogo romano. En amplias regiones del imperio, especialmente en Egipto, Etiopía, Siria y Armenia, las iglesias monofisitas (aun con diversas apariencias) se consolidaron firmemente. En concordancia con la convicción de que la investidura misma era divina, Justiniano aspiró a imponer legislativamente la fe que consideró ortodoxa. En el panorama de conjunto, sin embargo, su legislación contra herejes, paganos, judíos, samaritanos (en gran

parte producida durante los primeros años) parece orientada, sobre todo, a inducir a la conversión y a cristianizar la administración civil y militar del imperio, recurriendo principalmente a la exclusión de los cargos administrativos y a la incapacidad patrimonial (es decir, la incapacidad de dar y recibir patrimonio en caso de muerte, etc.). Sólo en algunas hipótesis (apostasía, etc.) o contra ciertas sectas (especialmente los maniqueos) se imponen penas más graves (expulsión, confiscación, muerte), pero es lícito dudar de su efectividad. Los lugares de culto hereje se reasignan, por lo general, a las iglesias católicas; las sinagogas de los samaritanos son destruidas. A los judíos, en cambio, se les permite el culto, y si bien queda vedada la construcción de nuevas sinagogas, las existentes pueden ser conservadas y restauradas (con la excepción, quizás sólo propagandística, de la provincia de África en 535). Es por esto que se consideran con cautela las noticias de los historiadores de la época sobre las feroces persecuciones que Justiniano supuestamente ordenó, sobre todo por avidez, contra herejes, paganos y samaritanos. Hubo, sin embargo, episodios muy graves. La revuelta que estos últimos, con intenciones separatistas, azuzaron en Cesarea de Palestina, en la primavera de 529, fue ahogada en sangre. Muchos paganos fueron perseguidos en 528 / 529 e incluso el *quaestor sacri palatii* Toma es destituido (pero no ejecutado); otros episodios se registran en 535 / 537 (derribo del templo de Isis en File, en Egipto), 545 / 546 y 562 (en el que también se destruyeron libros y estatuas). Quizás el golpe más duradero que, aunque de manera indirecta, afectó a los paganos fue, no obstante, la prohibición de enseñar filosofía y practicar astronomía, según el edicto que Justiniano envió a Atenas en 529 y que, incluso sin imponer explícitamente su clausura, forzará a la Academia a interrumpir para siempre sus actividades.

La situación religiosa tras la muerte de Justiniano

La reconquista de África

Cuando Justiniano sucede a su tío el imperio está en guerra con los persas, sobre todo a causa del reino cristiano de la Iberia caucásica (que es vasallo de los persas) y de problemas relacionados con la previsible sucesión del rey de Persia, Kavad. Una vez muerto éste, a comienzos de 532, los romanos estipulan una "paz eterna" con su hijo Cosroes (?-579), pagando una notable suma como indemnización, pero asegurándose así, a través del control de los tzanios (una tribu que vive en la zona interior al este del Ponto Polemoniaco) y del reino de Lázica (antigua Cólquide, entre Turquía y Georgia), un acceso directo a los mercados asiáticos y a la seda china, cuyo comercio tenía que rodear los territorios persas. Sintiéndose seguro en el frente oriental, Justiniano se vuelve hacia el África vándala, donde el viejo rey Hilderico, que había pactado con Constantinopla varios tratados y era considerado filocatólico, había sido depuesto y remplazado por Gelimer (?-después de 534). El comando del ejército se confía al *magister utriusque militiae per Orientem* Belisario, que derrota a Gelimer en 534 y consigue ocupar también Cerdeña, Córcega y las Baleares. La Iglesia católica recobra en esta región los bienes que le habían sido sustraídos; las herejías, en particular la de los vencidos, es decir, el arrianismo, son condenadas de nuevo. En los años siguientes las continuas rebeliones de los mauros (agravadas por el descontento de los vándalos y de los soldados que no recibían su paga) son contenidas a duras penas, especialmente por Juan Troglita, que en 548 consigue calmar la región. En 563 es preciso contener una nueva revuelta. De regreso a Constantinopla, Belisario es recibido con una ceremonia triunfal y se le otorga el consulado en el año 535.

La paz con los persas y las batallas africanas

Belisario en Italia

Animado por la fulmínea victoria sobre los vándalos, Justiniano

acaricia el proyecto de restaurar la unidad del Imperio romano y se dirige contra el reino arriano de los ostrogodos. A la muerte de Teodorico en 526, lo sucede su nieto de 10 años Atalarico (*ca.* 516-534), en cuyo nombre gobierna Amalasunta, su madre. Al hallarse en conflicto con muchos nobles, ésta ofrece el reino a Justiniano, pero luego reconsidera y, tras la muerte de su hijo, apoya, en 534, la ascensión al trono de su primo Teodato, quien, sin embargo, la hace encarcelar y luego matar (¿30 de abril? de 535). El emperador no deja pasar la oportunidad y encarga al *magister militum per Illyricum* Mundo arrebatar Dalmacia a los godos. Belisario, por su parte, como *magister militum per Orientem*, es enviado a Sicilia, que conquista casi sin resistencia, entrando en Siracusa el 31 de diciembre de 535. Después de una fugaz expedición a África remonta por la península itálica, conquista Nápoles y el 9 de diciembre de 536 entra en Roma. Como sustituto de Teodato (quien fuera depuesto y luego, en diciembre de 536, recibiera la muerte) se elige al rey de los godos Vitiges (?-542), que asedia Roma (¿marzo? de 537) pero luego se retira (marzo de 538). A mediados del verano Belisario recibe los refuerzos de Narsés, pero la disidencia entre los comandantes causa la caída de Milán (febrero / marzo de 539). Habiendo logrado que Narsés fuera llamado de vuelta a Oriente, Belisario ocupa buena parte de la Italia centro-septentrional y, por fin, fingiendo aceptar la propuesta goda de convertirse en emperador de Occidente, entra, sin necesidad de combatir, en Rávena (mayo de 540). Con la excepción de Verona, las restantes guarniciones de Venecia se someten pacíficamente y los godos consiguen mantener su vida y sus bienes; a pesar de no conseguir otra ceremonia triunfal, Belisario es recibido en Constantinopla con gran júbilo.

La restauración del Imperio romano

Las guerras contra los persas

A pesar del éxito en Italia, el imperio se encuentra en dificultades:

en 539-540 las hordas de los hunos kutriguros (protobúlgaros) devastan en dos ocasiones Tracia, Ilírico y Grecia, llegando a amenazar la propia capital. La peste bubónica, que había brotado en Egipto en 541, alcanza Constantinopla hacia fines de año, donde se propaga durante el año 542, causando graves penurias. Incluso Justiniano cae enfermo; aunque se recupera, su confianza y la de la población en la buena suerte del imperio ha sido sacudida, más aún porque un fuerte terremoto azota la ciudad en agosto. A principios del año 540, además, Cosroes avanza hacia el noroeste, saqueando numerosas ciudades, hasta que Antioquía queda destruida y sus habitantes son deportados y reducidos a la esclavitud. Muy grave es entonces la pérdida de prestigio para el emperador, que sólo con el pago de una onerosa indemnización consigue la retirada temporal de los persas. En 541 los persas, aceptando la invitación del rey Gubaze, que no tolera el predominio romano, invaden Lázica. La llegada de Belisario y el temor a la peste inducen a Cosroes a desistir al año siguiente. Sin embargo, implicado en falsas acusaciones, Belisario se ve privado de su cargo a finales de 542. El año posterior su sucesor, Martín, sufre una desastrosa derrota en Armenia; en 544 Cosroes retoma la ofensiva en Mesopotamia, pero es detenido y en 545 acepta, tras exigir una onerosa indemnización, una tregua de cinco años, que será renovada en 551 por otros cinco. En 557 otro acuerdo concede a los romanos el control casi total de Lázica, donde el combate había continuado. A finales de 561 se celebra, finalmente, un tratado de paz de 50 años; el imperio, sin embargo, se ve obligado a verter una inmensa suma anual que lo convierte, en términos prácticos, en tributario de los persas. En 572, no obstante, se reinician las hostilidades bajo el mando ya de Justino II (?-578), las cuales se prolongan, con breves pausas, hasta que, en su expansión hacia oriente, iniciada en 634, los árabes ocupan en una fulminante sucesión el Imperio persa y gran parte de las provincias orientales del Imperio romano.

La peste y las graves derrotas frente a los persas

En la Italia del norte los ostrogodos se reorganizan muy pronto. A finales de 541 Totila se convierte en rey (?-552) y derrota a los romanos en repetidas ocasiones; ocupa gran parte del sur de la península y, en la primavera de 543, toma Nápoles. En 544 Belisario, bajo el título de *comes sacri stabuli*, se encarga del mando supremo de Italia, pero con muy pocas tropas y escasos recursos financieros. El 17 de diciembre de 546 Totila conquista Roma, aunque la abandona muy pronto, permitiendo a Belisario reconquistarla (¿abril? de 547). Desatendida su nueva solicitud de refuerzos, el general consigue ser llamado de regreso a Oriente. A principios de 549 parte hacia Constantinopla, donde, a pesar de su sustancial fracaso, recibe grandes honores; en noviembre de 562 es acusado de atentar contra Justiniano, pero en julio del año siguiente es absuelto; muere finalmente en marzo de 565.

Narsés derroca a los godos y reconquista Italia

Para remplazarlo en Italia (donde Totila ha retomado Roma el 16 de enero de 550) se designa al primo del emperador, Germano, quien, sin embargo, encuentra la muerte en Serdica (Sofía), debido a una enfermedad, en 550. El mando queda entonces confiado al *praepositus sacri cubiculi*, el eunuco de origen persa-armenio Narsés, que, todo parece indicar, fue simpatizante del monofisismo y era favorito de Teodora. Dotado de abundantes recursos financieros y de un ejército muy bien armado, alcanza Rávena el 6 de junio de 552 y se moviliza de inmediato contra Totila, quien abandona Roma. La batalla decisiva tiene lugar en el altiplano llamado Busta Gallorum (quizás en Umbría, cerca de Gualdo Tadino), probablemente a finales de junio. Los godos son derrotados y Totila, herido, muere en la huida. El nuevo rey, Teya, es interceptado en Campania por Narsés —quien, mientras tanto, ya ocupó Roma (en ¿julio?)—, sufre una aplastante derrota en las faldas de los montes Lattari y allí encuentra la muerte (hacia ¿octubre? de 552). En el verano de 553 un imponente ejército de francos y alamanes desciende sobre Italia, devastando

especialmente el sur de la península: de los dos jefes, Leutari muere de enfermedad cerca de Vittorio Veneto mientras intenta volver a su patria, y su hermano, Butilino, es derrotado y muerto con casi todos los suyos cerca de Capua (¿otoño? de 554). De regreso en Roma, Narsés logra, no sin dificultad, quebrantar las últimas resistencias godas hasta conquistar (en noviembre de 562) Verona y Brescia y rechazar a los francos establecidos en Venetia: así, toda Italia vuelve, por fin, a manos romanas.

Condecorado con grandes honores, Narsés habrá de morir de casi 95 años en Roma, probablemente en el año 574.

Ya en agosto de 554 Justiniano extiende a Italia, con una *pragmatica sanctio* (solicitada por el papa Vigilio), la vigencia de las compilaciones y las leyes subsecuentes. Los godos que permanecen en Italia conservan en buena medida sus posesiones, mientras que las de la Iglesia arriana se devuelven a la Iglesia católica. El mando militar se le confía a Narsés, mientras que la administración civil es responsabilidad del *praefectus praetorio Italiae;* Sicilia es gobernada por un pretor designado por Constantinopla (Cerdeña y Córcega pertenecen a la prefectura de África). Sin embargo, los decenios de guerra han provocado una devastación tan desoladora que incluso el papa Pelagio (?-561) la denuncia en 556. En 568 o 569 el rey lombardo Alboino (?-572, soberano a partir de *ca.* 560) inicia la invasión de Italia, que reduce en pocas décadas las posesiones imperiales a algunos enclaves (aunque importantes) y a las islas.

Justiniano intenta unificar políticamente el Occidente

En 552, mientras tanto, Justiniano, al parecer aceptando la solicitud de Atanagildo (?-568), que el año anterior se había levantado contra el rey visigodo Agila (?-554), envía a España un ejército al mando del casi nonagenario Liberio. Los imperiales logran conquistar la zona sureste de la península ibérica, que queda entonces organizada como una provincia bajo el mando de un *magister militum Spaniae*. Sin embargo, al convertirse en rey en 555 Atanagildo inicia la reconquista, que será completada alrededor del año 625.

Más estable fue la recuperación imperial de África, que sólo llegará a su punto final con la conquista árabe, completada en 711. Sin embargo, también en esta zona las guerras y las rebeliones dejarían una región despoblada y empobrecida, como lo atestiguan dos admiradores de Juan Troglita, Procopio y Corripo (quien le dedicó el poema *Iohannis*). El proyecto de Justiniano de reconstruir la unidad política del Occidente (o de buena parte de éste) bajo el gobierno de Constantinopla estaba destinado a una pronta desaparición.

La decadencia

La concentración del esfuerzo bélico en Occidente y contra los persas debilitó, por otra parte, la zona balcánico-danubiana, que sufre, desde 539-540, sucesivas incursiones bárbaras. Los kutriguros, que llegan virtualmente a las puertas de Constantinopla en 559, provocan una gran amenaza. Aunque Belisario los rechaza, en muchos otros casos Justiniano se muestra incapaz de repeler con las armas a los invasores y sólo consigue alejarlos con fuertes desembolsos de dinero. A partir de los años ochenta, sin embargo, los eslavos y luego los búlgaros comienzan a establecerse de manera permanente en los territorios balcánicos; en el siglo siguiente ya estarán virtualmente perdidos para el imperio. En 557-558 una serie de terremotos provoca el derrumbamiento parcial (mayo de 558) de la iglesia de Santa Sofía y en 558 brota de nuevo la peste. Eminentes personajes se ven implicados en dos conspiraciones contra el emperador, una entre finales de 548 y principios de 549, la otra en 562; aunque se descubren las conspiraciones, los responsables no son castigados, sino que incluso uno de los orquestadores de la primera, el general armenio Artabano, es nombrado *magister militum per Thracias* en 550. La energía del emperador para la represalia, aunque a veces había sido brutal, ahora parece

Terremotos, conspiraciones y epidemias: el principio del fin

agotarse, y el favor divino no parece socorrerlo ya.

Por la capital se propaga una creciente inquietud, fuente de profundas instigaciones que alimentan motines populares, fomentados de nuevo, especialmente en los últimos años, por las facciones de los azules y los verdes. El mismo emperador parece reconocer esta misma impotencia cuando en dos leyes, promulgadas quizás la primera entre 542 y 550 / 551 y la segunda en 559, atribuye hambrunas, terremotos y pestilencias a la conducta pecaminosa de homosexuales y blasfemos: el acto de recurrir al antecedente bíblico de Sodoma revela un intento de redirigir la rabia popular contra presuntos responsables de ofensas a la divinidad y, por lo tanto, causantes de tantas desgracias.

LAS *NOVELLAE CONSTITUTIONES*

Las leyes promulgadas, ya en griego o en latín, después de la conclusión de la gran empresa de codificación *(novellae constitutiones)* nos han llegado en parte gracias a colecciones privadas, pues el propósito de compilarlas —que había sido expresamente declarado en la constitución Cordi (16 de noviembre de 534)— no se puso nunca en vigor. Las leyes del año 535 al 541 (que representan la mayoría) están redactadas generalmente con un estilo rebuscado y erudito, e introducen muy a menudo notables innovaciones ya sea en el campo del derecho privado (sucesiones, matrimonios), procesal (amparo) o penal (crímenes de naturaleza sexual o religiosa), ya en lo tocante a la organización eclesiástica (obispos, sacerdotes, monjes, bienes de las iglesias y de los monasterios) o al derecho administrativo (venalidad de los cargos, unificación de los poderes civil y militar, etc.). A partir de 542 las *novellae* se reducen notablemente (lo mismo en número que en calidad), aunque no faltan algunas muy importantes, como las dos que en 542 y 556, respectivamente,

Grandes innovaciones en el derecho

establecen en la práctica la ilicitud del divorcio consensual (que luego sería revocado en 566 por Justino II). Esta decadencia de la producción legislativa está ciertamente relacionada con la desaparición en la escena política de Juan de Capadocia (*ca.* 490-después de 548) y Triboniano, quienes, a pesar de haberse visto brevemente alejados durante la revuelta de Niká, guiaron las políticas imperiales durante los primeros años. Juan, prefecto del pretorio en enero de 531 y de nuevo en octubre de 532, es desterrado en 541 y, a pesar de ser llamado de vuelta a Constantinopla en 548 (tras la muerte de su enemiga Teodora), ya no asume ningún cargo; sus esfuerzos por hacer más racional el aparato administrativo, por contener los egresos y aumentar los ingresos sin excesivas presiones para los contribuyentes (a pesar del célebre, aunque bastante misterioso, impuesto sobre el aire, *aerikon*) se ven, sin embargo, eficazmente retomados por Pedro, llamado Barsime, quien, protegido por la emperatriz (y según Procopio, ferviente maniqueo) entre 542 y 562 (o quizás hasta la muerte de Justiniano), es nombrado dos veces *comes sacrarum largitionum* y *praefectus praetorio Orientis* (entre otras medidas, él introduce el monopolio imperial sobre la seda). Triboniano, en dos ocasiones *quaestor sacri palatii* (de ¿septiembre? de 529 a enero de 532, y de nuevo en enero de 535) y *magister officiorum* (noviembre de 533-enero de 535), muere, quizás de peste, entre mayo y diciembre de 542: artífice de la codificación que supo imprimir la huella de su extraordinaria cultura jurídica sobre gran parte de las *novellae* (al menos hasta mayo de 542), no tendrá sucesores de su talla. La involución del imperio también afecta al consulado ordinario: en 541 Flavio Anicio Fausto Albino Basilio es el último privado en recibir el cargo. Posteriormente, sólo el emperador asumirá dicho cargo por breve tiempo, en las calendas de enero posteriores a su asunción del poder; pero un siglo después también esta costumbre desaparecerá.

Véase también

Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de

Occidente", p. 65; "El derecho romano y la compilación justiniana", p. 107.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577.

EL DERECHO ROMANO Y LA COMPILACIÓN JUSTINIANA

LUCIO DE GIOVANNI

El derecho romano no siempre tuvo rasgos unitarios y nunca fue cabalmente codificado. Sólo cuando, en el siglo v, el Imperio de Occidente se encuentra ya en franca decadencia, en Oriente se procede a una compilación de materiales jurídicos, pero ésta fue extremadamente parcial, restringiéndose a las leyes imperiales emanadas a partir de Constantino. En el siglo vi, sin embargo, Justiniano, emperador de Oriente, emprendió una gran recopilación que comprendió tanto las leyes como la jurisprudencia romanas, y así transmitió a la posteridad un patrimonio jurídico de inestimable valor, que estaría destinado a constituir, por siglos enteros, la base del derecho vigente en muchos países europeos.

UN DERECHO SIN CÓDIGOS

Cuando en 410 Alarico (*ca.* 370-410), rey de los visigodos, ataca Roma, la expugna y la saquea (un acontecimiento que verdaderamente marcó época, pues preludió la desintegración definitiva del imperio), no existe aún ninguna compilación oficial de materiales jurídicos romanos. El derecho en Roma, por otro lado, no tuvo durante su larga historia rasgos siempre unitarios. Nace como derecho civil *(ius civile)* de una ciudad-Estado; durante siglos se basó, más que en la ley *(lex)* promulgada por el pueblo, en la propuesta

El derecho romano en la

(rogatio) del magistrado y en la actividad de los *práctica* juristas (hombres pertenecientes a la clase social acomodada) que, al dar su veredicto a los ciudadanos que lo solicitaban, examinaban concretamente caso por caso, y así contribuían a la evolución del derecho, gracias a su obra de interpretación *(interpretatio)*.

Las opiniones de los juristas —como, por lo demás, las leyes públicas— no se recogían en compilaciones oficiales, así que, inevitablemente, con el paso del tiempo se perdía el recuerdo preciso de cada caso. La misma suerte corresponde a las deliberaciones del Senado (los *senatus consulta*) y a los edictos *(edicta)* de los magistrados. A pesar de que con la llegada de Augusto (63 a.C.-14 d.C.), el primer emperador romano, y luego con sus sucesores, empezó a conformarse una nueva fuente de producción del derecho, la ley del príncipe *(constitutio principis)*, y los juristas (especialmente a partir del siglo II) tienden a cambiar de papel convirtiéndose en consejeros y luego burócratas que, en las oficinas de la cancillería, daban forma y sustento jurídico a la voluntad del príncipe, los emperadores nunca juzgaron necesario recopilar sus leyes en códigos.

Todo esto, como resulta obvio, propicia una gran incertidumbre en el ejercicio del derecho y genera una situación notablemente confusa (de la que nos han llegado muestras en las mismas fuentes antiguas). Ya desde tiempos de la república, por ejemplo, Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) lamenta el desorden y la dispersión de las normas: en un pasaje de su tratado conocido como *De oratore* esboza algunas ideas para la organización del derecho, en las cuales la jurisprudencia se entiende como "el arte perfecto del derecho civil" *(perfecta ars iuris civilis)* y se caracteriza por la claridad y nunca por la dificultad u oscuridad (1, 42, 190). En un apartado de otra obra suya, *De legibus*, aborda el problema de la falta de recopilación oficial de las leyes (3, 46) y lamenta que se deban solicitar a los copistas y, por lo tanto, éstas resulten ser "tal y como nuestros escribas deciden que sean" *(quas apparitores nostri volunt)*. Los problemas no resueltos de la oscuridad de

algunas normas y las dudas sobre la autenticidad de ciertos textos constituyen cuestiones sumamente importantes a todo lo largo del principado y hasta la Antigüedad tardía. En el siglo IV el historiador Amiano Marcelino (*ca.* 330-*ca.* 400) y el autor anónimo del *De rebus bellicis* se quejan de la crisis de la impartición de justicia con expresiones como: "las discordancias entre las leyes" (*legum discidia*, 30, 4, 11), "las confusas e incluso contrarias disposiciones de las leyes" (*confusas legum contrariasque sententias*, 21, 1), que hacen eco de los lamentos ciceronianos de mucho tiempo atrás.

Los motivos por los que en el mundo romano faltó siempre una compilación oficial de las normas pueden explicarse según distintos puntos de vista: el peso de las costumbres (*mores*), tan característico de la cultura de Roma, impidió cambiar radicalmente una tradición jurídica que no previó códigos en sus inicios; el hecho de que, al menos hasta las primeras décadas del principado, el derecho siempre fue practicado con un sentido fuertemente jurisprudencial; la consecuente dificultad de compilar un derecho que, originalmente creado para una ciudad-Estado, luego tendría que aplicarse a todo un imperio universal y cosmopolita. En cualquier caso, sin importar la explicación que se prefiera, es un hecho contundente que, hasta casi el final de su historia, Roma nunca tuvo una compilación oficial de sus propias normas.

Las primeras tentativas de codificación y el Código teodosiano

Al empezar el siglo III algunos juristas privados prepararon, para el uso en escuelas y para practicantes del derecho, compilaciones —según determinados esquemas expositivos— de leyes imperiales (las *leges*), como es el caso del *Código gregoriano* y del *Código hermogeniano*, o de fragmentos de antigua jurisprudencia (los *iura*), o de ambas fuentes. En 429 el emperador de Oriente Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408) emprende una primera codificación oficial: tras renunciar a iniciales proyectos más ambiciosos y después de toda suerte de complicaciones, ordena la compilación de un

código, conocido como *Código teodosiano (Codex Theodosianus)*, que no nos ha llegado íntegro y se concreta a recopilar las constituciones imperiales emanadas desde Constantino, el primer emperador convertido al cristianismo.

Si las compilaciones se hubieran limitado a las privadas o a ésta que encargara Teodosio II la posteridad sólo habría conocido una mínima parte del derecho romano (apenas sería necesario subrayar que casi todas las obras originales se han perdido) y la historia jurídica habría tenido evidentemente características muy diferentes a las que tuvo en Europa en los siglos posteriores a la caída de Roma. De ahí la importancia enorme que, para la historia del derecho de todos los tiempos, reviste la compilación justiniana (*ca*. 482-565).

La obra de Justiniano

Justiniano asciende al poder en 527, sucediendo a su tío Justino (450 / 452-527). Hombre dotado de fuerte personalidad y de una enorme capacidad de trabajo, tuvo el gran mérito de haber elegido a colaboradores del más alto nivel: Juan de Capadocia (*ca*. 490-después de 548), prefecto del pretorio; Triboniano (siglo VI), *quaestor sacri palatii* (cargo similar al de procurador general de justicia de nuestros días); Belisario (*ca*. 500-565), y Narsés (*ca*. 479-*ca*. 574), ambos comandantes militares, son sólo algunos de los nombres más conocidos. Justiniano se propuso como objetivos principales de su reinado reconquistar el Occidente, que había caído en manos de los bárbaros; alcanzar la paz, a través de la ortodoxia, para una Iglesia destrozada por las disputas teológicas, y emprender la compilación del derecho romano. Mientras que los dos primeros objetivos sólo se lograron de manera precaria y tuvieron una duración absolutamente efímera, el tercero se logró cabalmente y convertiría a Justiniano, para la historia posterior, en la figura del legislador por antonomasia.

Justiniano legislador

La compilación se llevó a cabo gradualmente y no tuvo de inmediato las características de una obra completa y unitaria: incluso la expresión *Cuerpo de derecho civil (Corpus iuris civilis)*, como generalmente se conoce, no es justiniana, sino que proviene de Denys Godefroy (1549-1621), el jurisconsulto francés que así la tituló en su edición de 1583.

Pocos meses después de su ascenso al poder, el 13 de febrero de 528, Justiniano promulgó una constitución, conocida por sus palabras iniciales como *Haec quae necessaria*, en la cual dispone que una comisión compuesta por funcionarios y expertos en derecho se encargue de la compilación de un *codex* o recopilación de leyes imperiales, que, partiendo de los materiales ya existentes de los códigos *Gregoriano*, *Hermogeniano* y *Teodosiano*, integrara luego toda la legislación imperial posterior. Justiniano deja muy claro el objetivo eminentemente práctico del código: reducir la extensión de los procesos *(prolixitas litium)*, ordenando a la comisión manipular, según resulte necesario para tal conveniencia, los textos originales, ya sea cortando, añadiendo o cambiando palabras, y agrupando en una sola compilación las normas diseminadas en múltiples fuentes. El código entra en vigor el 7 de abril de 529 con la ley llamada *Summa rei publicae*.

El origen del Corpus iuris civilis

Al año siguiente, exactamente el 15 de diciembre de 530, Justiniano promulga una nueva constitución, conocida como *Deo auctore*, en la que manifiesta la misma intención de proceder a una gran compilación de los escritos de la antigua jurisprudencia, los *iura*, a la cual dará el nombre de *Digesto* o *Pandectas (Digesta seu Pandectae)*. Encarga esta ley directamente a su *quaestor* Triboniano, con el que ya tiene previamente delineadas las ideas que estructurarían la colección. Triboniano, hombre de profunda cultura jurídica, será el gran arquitecto del *Digesto*. La comisión encargada de la obra se compone de profesores de derecho y abogados del foro de Constantinopla. Ésta recibe la encomienda de seleccionar los textos de los juristas romanos, elegir los fragmentos más actuales,

El Digesto de Triboniano

cambiar incluso las palabras si resulta indispensable y compilar todo en una obra en 50 volúmenes, subdivididos en títulos según los argumentos. Una vez completado, el *Digesto* tendría plena vigencia, como si las opiniones y los juicios de los fragmentos de jurisprudencia allí contenidos provinieran de boca del mismo soberano. Con el fin expreso de evitar nuevas interpretaciones contradictorias e incertidumbre del derecho, Justiniano advierte que quedan absolutamente prohibidos todos los comentarios y las interpretaciones de la obra. Los trabajos de los comisarios proceden con gran rapidez. Al cabo de tan sólo tres años, el 16 de diciembre de 533, el emperador publica el *Digesto* con una constitución bilingüe, llamada *Tanta* o *Devdwken*.

En la misma constitución *Deo auctore* Justiniano también anuncia la redacción de una obra institucional, de la que no nos ha llegado la ley introductoria (como sí la tenemos para el *Código* y el *Digesto*). Contamos, sin embargo, con la constitución llamada *Imperatoriam*, del 21 de noviembre de 533, dirigida a la "juventud deseosa de aprender las leyes" *(cupida legum iuventus)*, con la cual el emperador publica el manual llamado *Instituciones (Institutiones sive Elementa)*. Éste, subdividido en cuatro libros, tiene su fuente en previos escritos institucionales (sobre todo los de Cayo, jurista del siglo II) y abarca lo mismo el derecho y el proceso privados que la materia penal. Un mes después de la publicación del manual —y, por lo tanto, casi contemporánea de la del *Digesto*— Justiniano promulga, el 15 de diciembre de 533, la constitución *Omnem*, con la cual procede a una profunda revisión de los estudios jurídicos, cuyo fin último es el empleo, también desde el punto de vista didáctico, de todas las compilaciones hasta entonces publicadas. Al año siguiente, el 16 de noviembre de 534, Justiniano promulga otra constitución, registrada bajo el título de *Cordi*, en la que publica una segunda edición del *Código (Codex repetitae praelectionis)*, que era necesaria debido al gran número de constituciones nuevas promulgadas desde 530. Los criterios de compilación de este segundo código son análogos a los del precedente. Sin

Otras legislaciones

embargo, a diferencia del primero, se divide en 12 libros, a su vez subdivididos en títulos, en los que se encuentran las leyes individuales de cada emperador, siendo la más antigua la de Adriano (76-138, emperador de 117 a 118).

Después de 534 y hasta su muerte, en 565, el emperador continúa promulgando una copiosa legislación innovadora en varias ramas del derecho; estas nuevas constituciones, llamadas *novellae constitutiones*, no se reúnen en compilaciones oficiales, sino que nos han llegado a través de compilaciones privadas.

La compilación justiniana de cara a la historia

Los estudios sobre la compilación de Justiniano han abordado aspectos muy diversos. Se han estudiado de manera intensa las técnicas de redacción, sobre todo las relativas al *Digesto*, y el problema de las interpolaciones, es decir, las modificaciones o las integraciones que los comisarios añadieron al texto original. Justiniano tuvo el gran mérito de transmitir al porvenir un patrimonio jurídico de inestimable valor, que en los siglos posteriores se convertiría, por vía directa o indirecta, en la base de los sistemas jurídicos de la mayoría de los países europeos. Por otro lado, al mismo tiempo Justiniano pudo dar a aquel patrimonio la forma de un código que, como se ha visto, los propios romanos nunca tuvieron, y precisamente tal forma permitió, a lo largo del tiempo, que este patrimonio fuera preservado y fácilmente consultado. Así pues, todo aquel que hoy se disponga a leer los textos de la compilación no puede sino tener en cuenta este hecho y debe acercarse a ellos con la tentativa de redescubrir la historia que los sustenta, tratando de darles nueva vida por todo lo que éstos representaron en el contexto y en el tiempo en que fueron creados.

Véase también

"Justiniano y la reconquista de Occidente", p. 97; "El

pluralismo jurídico", p. 219.

EL IMPERIO BIZANTINO HASTA EL PERIODO DE LA ICONOCLASIA

TOMMASO BRACCINI

Los primeros siglos del Imperio bizantino (identificado con el Imperio romano de Oriente) se caracterizan por una notable prosperidad. No obstante, debido a los intentos de reconquista y a la actividad constructora durante el principio del reinado de Justiniano, el sacrificio de vidas humanas y el derroche de los recursos acabaron por debilitar la estructura misma del Estado, sobre todo frente a amenazas externas. A partir de la primera mitad del siglo VII las invasiones árabes y la expansión de los eslavos ponen en entredicho la supervivencia del imperio.

CONSTANTINO Y SU DINASTÍA

La fundación de Constantinopla

Cuando Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) queda como único gobernante del imperio, después de derrotar a su rival Licinio (*ca.* 250-*ca.* 324) en 324, decide fundar una ciudad que celebre su nombre. Tras algunas vacilaciones iniciales, la antigua colonia griega de Bizancio, asentada estratégicamente sobre el Bósforo, entre Europa y Asia, es la sede elegida para la nueva ciudad, que con el nombre de Constantinopla se consagra el 11 mayo de 330. Constantino morirá exactamente siete años después de su fundación, dejando el imperio a sus tres hijos: todo el Oriente a Constancio II (317-361, emperador a partir de 337), quien en unos veinte años habría de quedar como el único soberano; Galia, Hispania y Britania al primogénito Constantino II (317-340), y el resto de Occidente a Constante (*ca.* 325-350). Constancio apoya enérgicamente el cristianismo, en particular la herejía arriana que

ya había sido condenada en el Concilio de Nicea del año 325; sin embargo, la situación estaba destinada a cambiar bruscamente con la ascensión al poder, en 361, de Juliano (331-363), primo del emperador, que reniega de la fe cristiana en la que fue criado (por lo que será llamado *el Apóstata*), renuncia a todos los privilegios que le habían sido concedidos e intenta promover y estimular por todos los medios posibles un paganismo a menudo "artificial", antes de perder la vida en 363 durante una expedición a Persia.

La derrota de Adrianópolis y el surgimiento de la dinastía teodosiana

Teodosio y las presiones de los bárbaros

Tras el breve reinado de Joviano (331-364) los altos grados del ejército eligen como nuevo soberano a otro oficial cristiano, Valentiniano (321-375), que asigna el gobierno del Oriente a su hermano Valente (328-378). Por lo que toca a los asuntos de política exterior, crece la presión de los pueblos germánicos, en particular de los godos, que se ven hostigados por los hunos, procedentes de las estepas orientales, que comprimen cada vez más enérgicamente los confines nororientales del imperio. En el año 378, en Adrianópolis, los godos logran derrotar al ejército imperial y matan al propio Valente. Graciano (359-*ca.* 383), hijo de Valentiniano y emperador de Occidente, confía el Oriente a Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), militar de origen hispánico que logra durante los años siguientes, con muchas dificultades y con la ayuda de los generales francos de Graciano, apaciguar los Balcanes. Teodosio entonces, explotando los recursos del Oriente y el capital humano que representan los godos, definitivamente integrados como confederados del ejército romano, interviene muchas veces en Occidente para reforzar el trono cada vez más tambaleante de los descendientes de Valentiniano, en manos de generales de origen bárbaro, hasta que por fin, en el año 394, derrota cerca del río Frígido, no lejos de Aquilea, a las tropas del franco Arbogaste (?-394) y del usurpador

Flavio Eugenio (*ca.* 345-394).

A la muerte del emperador, en 395, el imperio se divide entre sus hijos: a Arcadio (*ca.* 377-408) le confía el Oriente y a Honorio (384-423), el Occidente. Las circunstancias del Oriente y del Occidente se tornan rápidamente distintas en muchos aspectos, pero ambos se ven obligados a enfrentar la cada vez más poderosa presencia germánica. En Oriente el *magister militum* godo Gainas es atrapado por Constantinopla en el año 400, y la oleada de hostilidad creciente empuja al mismo Alarico (*ca.* 370-410), jefe de los godos asentados en los Balcanes, a dirigirse contra Occidente, donde, como se sabe, acabará por saquear Roma en 410. Esta serie de acontecimientos contribuye a aliviar notablemente la presión ejercida sobre la parte oriental del imperio, que goza entonces de un largo periodo de tranquilidad durante el reinado de Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408), hijo de Arcadio. La vida cultural se beneficia de esta situación de calma, mientras que el cristianismo, religión ya de una amplia mayoría, se ve aquejado por una serie de divergencias doctrinales que a menudo son el reflejo de rivalidades geopolíticas entre los diversos patriarcados.

Un imperio dividido

Los distintos gobernantes de la dinastía teodosiana serán responsables de un sólido programa de construcción arquitectónica en Constantinopla, que ya se ha consolidado en su papel de capital y se ve rodeada de una imponente nueva muralla justo durante el gobierno de Teodosio II. A su muerte se suceden los reinados de Marciano (*ca.* 390-457, emperador a partir de 450) y León (*ca.* 401-474, emperador a partir de 457), oficiales de rango medio instalados en el trono por generales bárbaros que sujetan los hilos del imperio, y luego el reinado bastante más turbulento de Zenón (*ca.* 430-491, emperador a partir de 474), representante del poderoso partido de los isaurios, población belicosa que cuenta con numerosas tropas en la capital. A Zenón lo sucede un funcionario civil, Anastasio (*ca.* 430-518, emperador a partir de 491), que tiene el gran mérito de sanear la hacienda del imperio con una reforma monetaria y

En Oriente

una serie de medidas cautelares.

Justiniano

El sucesor de Anastasio es elegido por los guardias palaciegos entre los de su mismo rango: Justino I (450-527, emperador a partir de 518), de origen humilde y analfabeto —según el testimonio de Procopio (*ca.* 500-después de 565)—, llama a su lado a su prometedor sobrino Petrus Sabbatius, que adopta el nombre de Justiniano (481?-565) y lo sucede formalmente en 527. Desde el inicio de su gobierno Justiniano —junto al cual opera incansable y a menudo decisivamente la emperatriz Teodora (?-548, emperatriz a partir de 527)— da muestras de gran energía y ambición. De los primeros años del reinado datan, en efecto, junto con las medidas contra los últimos focos de paganismo (como el cierre de la escuela filosófica de Atenas en 529 y del templo de Isis de File, en Egipto), la redacción del código (529-534), eslabón fundamental de la cadena de transmisión del derecho romano hasta la modernidad, una intensa fase de construcción urbana (en el curso de la cual se edifica la célebre Santa Sofía) y el lanzamiento de largas campañas bélicas que llevarán a la reconquista de varios territorios occidentales que habían estado por mucho tiempo germanizados, como el África septentrional vandálica y, después de una larga y desgastante campaña, la Italia ostrogoda. Las fronteras del imperio, que justo en aquellos años se vería devastado por la peste, serían ampliadas a un precio muy alto.

El principio de las invasiones

En los años siguientes, durante los reinados de Justino II (?-578), sobrino de Justiniano, y de su sucesor Tiberio II (?-582), oficial de la guardia de palacio, estallan dramáticamente varias líneas de

fractura. Los ávaros se establecen en Panonia y empiezan a ejercer presión sobre los Balcanes, mientras que los eslavos penetran hasta Grecia (quizás hasta el Peloponeso); los lombardos se extienden por Italia, los mauros saquean la provincia africana, y se reavivan los conflictos con Persia. El yerno de Tiberio, Mauricio (*ca.* 539-602), tratará de poner remedio a la situación, por una parte, en lo que concierne a los frentes más lejanos (África e Italia), delegando el poder a un exarca que reúne en sí el poder civil y militar, y, por la otra, en lo que se refiere al frente persa, interfiriendo exitosamente en las luchas internas que aquejan a la monarquía sasánida. Mauricio también emprende una enérgica ofensiva en el frente balcánico, tratando específicamente de renovar las tácticas y el *modus operandi* de las tropas bizantinas, aunque al final esto, junto con una serie de dificultades financieras, provoca un creciente descontento que estallará en 602: las tropas entran a la capital después de haber proclamado emperador al centurión Focas (?-610), que ordena la muerte de Mauricio y de todos sus hijos, y da comienzo a un reinado desastroso en el que la salvaje ferocidad del soberano contra verdaderos o presuntos opositores internos va de la mano de una total ineptitud frente a una irresistible ofensiva azuzada por los persas con el pretexto de vengar la muerte de Mauricio.

La tentativa extrema de Mauricio

Heraclio

La revuelta que pondrá fin al régimen estalla en África: Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610), hijo del exarca local, zarpa de Cartago para arribar a Constantinopla y deponer a Focas (asesinado en octubre de 610). La guerra civil facilita el avance de los persas, que conquistan Siria, Palestina y Jerusalén (de donde sustraen la reliquia de la Vera Cruz) en 614 y Egipto con Alejandría en 619. Mientras tanto, los ávaros y los eslavos se extienden

Entre la guerra civil y los ataques bárbaros

por los Balcanes y llegan a amenazar la misma capital. Frente a semejante situación desesperada, Heraclio decide llevar la guerra al territorio enemigo y, después de tres años de campañas en Armenia y Mesopotamia, mientras persas y ávaros, en calidad de aliados, asedian Constantinopla, derrota definitivamente a los persas en Nínive a finales de 627. En 630 Heraclio retoma Jerusalén y entra en la ciudad para devolver la reliquia de la Vera Cruz.

La victoria sobre los persas

A pesar de este gran triunfo, el largo conflicto ha tenido un costo exorbitante y ha dejado al imperio exhausto, desorganizado y presa de nuevas tensiones religiosas en las áreas reconquistadas, de mayoría monofisita, a pesar de las tentativas de Heraclio de encontrar un punto de coincidencia con la formulación de nuevas doctrinas como el monotelismo y el monoenergismo, así como la promulgación de la *Ekthesis*. Ocurren también importantes cambios desde el punto de vista cultural, con la definitiva helenización del aparato administrativo y la creciente tendencia a una atomización de la vida ciudadana. Estos factores favorecen también el rápido avance de los árabes bajo el liderazgo del sucesor de Mahoma (*ca*. 570-632), el califa Abu Bakr (?-634), que ataca Siria y Transjordania a partir de 633. Finalmente, los bizantinos son duramente derrotados en 636 cerca del río Yarmuk. El derrumbamiento del imperio persa en 638 (que coincide con la caída de Jerusalén) permite a los árabes, conducidos por Amr (?-663), concentrar todas las fuerzas sobre Egipto, que queda ya prácticamente perdido para el imperio desde 641. En ese año también muere Heraclio y, tres años después, su hijo Constante II (630-668), entonces cuadragenario, consigue apoderarse de manera estable del trono.

El inicio de la lucha por la supervivencia

Los años siguientes se ven marcados por la tentativa constante de

contener el avance islámico. Todo parece indicar que Constante II evalúa con toda seriedad la idea de desplazar el baricentro del imperio a Occidente y traslada la corte a Siracusa, en la rica provincia de Sicilia, que hasta entonces se ha salvado de las guerras. La decisión suscita enorme descontento en el ejército y Constante es asesinado en Siracusa en 668 por un alto oficial armenio. Su hijo y coemperador, Constantino II (*ca.* 650-685), observa casi impotente el avance de los árabes, cuya estrategia es muy clara: con la conquista de una serie de cabezas de puente a lo largo del Egeo y del mar de Mármara van allanando la ruta para una gran flota que habrá de atacar la capital enemiga. Con la ayuda de una ingeniosa invención llamada "fuego griego" (una mezcla secreta que se incendia y sigue ardiendo incluso al contacto con el agua), en 677 los bizantinos logran destruir gran parte de la flota árabe y así salvar Constantinopla. Este éxito aligera considerablemente las sogas que ahorcaban al imperio, que entonces logra recobrar las cabezas de puente ocupadas por los árabes, cuyo califa Muawiya (602-680) se ve obligado, en 679, a pagar un oneroso tributo anual.

El avance árabe y el frente balcánico

En el frente balcánico, por el contrario, se percibe un marcado empeoramiento de la situación: los búlgaros atraviesan el Danubio y, después de derrotar a un ejército conducido por el mismo Constantino IV, se establecen permanentemente en la región que luego tomará su nombre. El hijo y sucesor de Constantino, Justiniano II (*ca.* 669-711), asume el poder en 685 e inicia una campaña de traslados (voluntarios o forzados) de varios pueblos, cuyo fin principal es repoblar Constantinopla y algunos territorios desguarnecidos, antes que proveer nuevos contingentes a las tropas imperiales. En esta época la disposición de las tropas en el Asia Menor bizantina ya empieza a mostrar señales de lo que luego se conocerá como el "sistema de *thémata*" (cuya creación, sobre la que aún hoy se desarrolla un fuerte debate historiográfico, se ha atribuido a Heraclio). Con el término *thema* se designa a un regimiento del ejército compuesto por

campesinos-soldados asentados en un determinado territorio y deriva su nombre del regimiento.

Justiniano II sufre una aplastante derrota a manos de los árabes en 692 y, dada la situación de franco deterioro (incluidos los asuntos fiscales), será depuesto en 695. Una serie de subsecuentes golpes de Estado debilita profundamente el aparato estatal y militar bizantino, al punto de que los árabes por fin logran completar la conquista de toda el África septentrional y consideran el momento propicio para llevar a cabo el ataque final a Constantinopla. En 717 el alto oficial León III *el Isaurio* (*ca.* 685-741, emperador a partir de 717) se hace coronar emperador en una ciudad capital que se encuentra ya bajo sitio.

Véase también

"Las provincias bizantinas I ", p. 117; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178; "El Imperio bizantino y la dinastía macedonia", p. 183; "Las provincias bizantinas II ", p. 187.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.

"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

LAS PROVINCIAS BIZANTINAS I

TOMMASO BRACCINI

A las provincias ricas (Siria y Egipto, a las que podríamos sumar los menos prósperos Balcanes), que constituyeron la dote del Imperio de Oriente desde su nacimiento, las expediciones emprendidas por los generales de Justiniano añadieron África, España meridional e Italia. Tal expansión resultó, sin embargo, extremadamente efímera: muy pronto los eslavos se extenderían por los Balcanes y los lombardos por Italia; la invasión árabe en el siglo VII

arrollará casi de inmediato Siria y Egipto, y en el siglo siguiente conseguirá también anular el África bizantina.

Egipto

Durante toda la época protobizantina Egipto se había mantenido como una de las provincias más importantes para el imperio, sobre todo desde el punto de vista cultural y económico. Desde Egipto, en efecto, zarpa cada año la gran flota tributaria destinada a proveer a Constantinopla con el trigo necesario para el sustento de la población. El cristianismo se difunde muy pronto por Egipto y, con el fin de las persecuciones, puede expandirse libremente; esto no impide, sin embargo, que queden adeptos, más o menos clandestinos, de los cultos paganos, sobre todo entre las clases elevadas. La Iglesia, organizada alrededor del patriarcado de Alejandría, desarrolla bien pronto una serie de características propias y, en particular, aunque el griego se mantenga indudablemente como la lengua oficial de la región entera, consolida toda una literatura en el idioma local, el copto, heredero del antiguo egipcio hablado en la época faraónica. La mayoría de la población, sobre todo aquella de cultura copta, no reconoce las decisiones del Concilio de Calcedonia (451) y da vida a una jerarquía eclesiástica monofisita que rivaliza con la oficial. Esto trae consigo una serie de fricciones cada vez más graves con la autoridad central; la ocupación persa entre 618 y 628 / 629 deja, por otro lado, una gran desorganización en las esferas civil y militar. La falta de apego al gobierno central y los destrozos posteriores al paréntesis persa podrían explicar la rapidez con la que la provincia cae en manos de los árabes (640-642), aunque sobre este punto no está del todo resuelto el debate historiográfico.

La Iglesia y la cultura copta local

Siria

También Siria se caracteriza, en la época protobizantina, por una tendencia centrífuga, que se concreta con el rechazo del Concilio de Calcedonia, la difusión del monofisismo y, al mismo tiempo, la difusión de una lengua local, el siriaco, que se convierte en un importante vehículo de cultura gracias al surgimiento de una influyente escuela teológico-filosófica centrada en la importante ciudad de Edesa. La prosperidad de la región se ve mellada (aunque no tan profundamente como en algún tiempo se sustentó) por la peste de los años 540-560 y por la ocupación persa de principios del siglo VII, pero la vida urbana nunca conoció una verdadera discontinuidad y hoy se cree que el fin de la Antigüedad tardía en Siria puede ubicarse alrededor de 750, con la llegada de los abasíes. Bajo el califato omeya, que instala su capital en Damasco (preferida a Antioquía, la antigua capital y sede patriarcal), parece existir una continuidad sustancial respecto al periodo anterior.

Los Balcanes

Frente a la prosperidad evidente de Siria-Palestina y Egipto durante la época protobizantina (al menos hasta el siglo VI) la situación de los Balcanes parece muy diferente, ya que éstos, desde el principio, se vieron sometidos a la presión de varios pueblos (godos, ávaros) y a cada vez más frecuentes incursiones eslavas. Tal y como ocurrió con el frente oriental, el resquebrajamiento tuvo lugar en el siglo VII, cuando los eslavos ocuparon toda la región hasta alcanzar el Peloponeso (aunque es preciso recordar que un buen número de centros costeros, como Tesalónica y, según parece, Corinto, quedó en manos de los bizantinos). En 680-681 los búlgaros, un pueblo estepario de etnia turca, derrotan a Constantino II (*ca.* 650-685) y se establecen al sur del Danubio. El Estado búlgaro se forma rápidamente (influido ideológica y culturalmente, desde sus inicios, por la proximidad del imperio) y

La presión de los eslavos

se extiende cada vez más, en perjuicio de los bizantinos (y también con la absorción de numerosos asentamientos eslavos) hasta que acaba pronto por amenazar a la misma Constantinopla.

África y la España bizantina

El sometimiento de los vándalos en África

La primera de las campañas que emprendieron los generales de Justiniano (481?-565) contra los reinos bárbaros establecidos en el occidente del antiguo territorio romano fue contra los vándalos asentados en África, quienes fueron sometidos rápidamente por Belisario (*ca.* 500-565) en 533 / 534. Los testimonios arqueológicos evidencian que el África bizantina mantuvo cierta vitalidad económica, con la continua exportación de aceite, vino, garo y cerámica a Italia, Galia y España. Al final del siglo VI también África se organizaba como un exarcado, en el que un único magistrado asumía para sí el supremo mando civil y militar; una vez más la vitalidad de la región parece demostrada por el hecho de que de Cartago parte precisamente la flota de Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610), hijo del exarca que depondrá a Focas (?-610) del trono de Constantinopla en 610.

A partir de la segunda mitad del siglo VII la presión de los árabes, que después de haber conquistado Egipto y la Cirenaica privan al exarcado de África de un enlace directo con el imperio, se hace cada vez más fuerte; los invasores logran apoderarse definitivamente de Cartago en 698 y de la plaza de armas y base naval de Septem (la actual Ceuta) en 711. Del antiguo territorio vándalo queda en manos bizantinas la remota Cerdeña, que se mantendría bajo el control nominal del imperio hasta principios del siglo XI, cuando cae en manos de los árabes, que pronto fueron desplazados por genoveses y pisanos. En el plano administrativo quizás estuvo conectada también a la provincia de África la remota España bizantina, una porción meridional de la península ibérica, cada vez más exigua, ocupada en 550 y reconquistada por los

visigodos en 624.

La reconquista de Italia

Después de la reconquista de África, Belisario emprende en 535 la invasión de la Italia ostrogoda, aprovechando las luchas intestinas que enfrentan a los sucesores de Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474). Inicialmente la campaña avanza con una rapidez espectacular (Sicilia, en particular, es conquistada casi sin tener que trabar combate) y en 536 Belisario logra ocupar Roma, que al año siguiente defiende contra un gran asedio conducido por el rey de los ostrogodos, Vitiges (?-542, rey a partir de 536). Con la conquista de Rávena en 540 la campaña de Italia parece concluida, aunque todavía queden rincones conspicuos de resistencia en la llanura padana, y Belisario (quizás a causa de roces en la corte) es llamado a Constantinopla. La rapaz política fiscal que se pretende implantar enseguida, sin embargo, acaba por suscitar una fuerte oposición tanto de la población (ya duramente afectada por la guerra) como de las mismas tropas bizantinas, que se ven despojadas de su pago; de esto sabe sacar ventaja el nuevo rey de los ostrogodos, Totila (?-552, rey a partir de 541), que en breve invierte la situación obligando a los bizantinos a atrincherarse en un número cada vez más reducido de plazas fuertes. Tomará más de 10 años lograr recuperar la supremacía, bajo la guía de Narsés (*ca.* 479-*ca.* 574), sobre los ostrogodos. Todavía en 554, cuando Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) promulga la *Pragmática sanción* que ratifica y regula el regreso de Italia al seno del imperio (tratando abiertamente de favorecer a lo que quedaba de la aristocracia senatorial), existen aún algunos remansos de resistencia en el norte. El papel de la península en la estructura del imperio resulta desde el principio extremadamente secundario, en nada diferente a una de las tantas provincias gobernadas por funcionarios enviados desde Constantinopla. A

Belisario y Tolila

esta circunstancia pronto se sumarán los crecientes motivos de desacuerdo entre Justiniano y el papado.

La invasión lombarda

El año de 568 es crucial para la historia de la Italia bizantina. El nuevo emperador Justino II (?-578) decide destituir a Narsés, que hasta entonces ha continuado, esencialmente, gobernando Italia en calidad de generalísimo. Al mismo tiempo, y quizás no por casualidad, el pueblo germánico de los lombardos, bajo el mando del rey Alboino (?-572, soberano a partir de *ca.* 560), invade Italia a través de Friuli.

Bajo el mando de Alboino

Los lombardos, que encontraron sólo esporádica resistencia, se extienden en un primer momento por todo el norte, mas luego también se dirigen a los territorios al sur de Roma. Mauricio (*ca.* 539-602) intenta, sin éxito, remediar a la situación, poniendo a Italia bajo la autoridad de un exarca y, sobre todo, intentando comprar el apoyo de los francos (que emprenden con escasa convicción algunas expediciones en Italia) contra los lombardos, quienes, en el transcurso de los reinos de Focas y Heraclio, logran, sin embargo, erosionar cada vez más el territorio imperial. Tampoco la expedición italiana de Constante II (630-668), dirigida sobre todo contra el ducado lombardo de Benevento, aportará ningún resultado. La decisión del soberano de trasladarse entonces a Siracusa (donde será asesinado en 668) para dirigir desde allí las operaciones bélicas es una clara demostración del estado desastroso en que se encuentran los territorios bizantinos de la península, en contraste con Sicilia, que es administrada directamente por Constantinopla y conserva cierta prosperidad.

La crisis iconoclasta con León III (*ca.* 685-741) arruina definitivamente las relaciones, ya de por sí críticas, con el papado. Resulta, por lo demás, evidente que los únicos poderes efectivos presentes en Italia son el del papa y el del reino lombardo:

Rávena, capital del exarcado, es conquistada definitivamente por el rey Astolfo (?-756, rey a partir de 749) en 751 y el papa Esteban III (?-757), después de algunas solicitudes de ayuda enviadas a Constantino V (718-775), decide mejor dirigirse a los francos.

LA INTERVENCIÓN FRANCA Y EL REPLIEGUE HACIA EL SUR

El rey de los francos, Pipino *el Breve* (*ca*. 714-768, rey a partir de 751), acepta la solicitud del papa (con el que se encuentra en Ponthion en el año 754). Pipino derrota en dos ocasiones consecutivas a las fuerzas de Astolfo y lo obliga a devolverle al papa una serie de ciudades y castillos situados entre Romaña, Marcas y Umbría, que eran parte del territorio del exarcado bizantino. Desde Constantinopla se envía una protesta por esta patente violación del derecho y se trata inútilmente de inducir a Pipino a restituir las tierras al *basileus*, antes que otorgarlas al pontífice; pero ya para esos momentos el vínculo entre Roma y los francos es verdaderamente sólido y sufrirán las consecuencias de esto tanto los lombardos, definitivamente derrotados por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) en 774, como Bizancio: en Italia a los bizantinos sólo les quedarían las islas de la laguna véneta, el ducado de Nápoles (aunque incluso estos territorios manifiestan pronto una clara tendencia a la autonomía), la Calabria meridional y Galípoli, en Apulia (a la que pronto se suma Otranto).

El papa y los francos

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "El Imperio bizantino y la dinastía macedonia", p. 183; "Las provincias bizantinas II", p. 187. **Ciencia y tecnología** "El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La poesía religiosa bizantina", p. 627.

EL REINO DE LOS FRANCOS

ERNST ERICH METZNER

Los francos fungieron como un elemento de cohesión en la historia de la Europa occidental: aprovechando la lenta pero continua decadencia del Imperio romano, pronto extendieron sus territorios originales y alcanzaron una organización política cada vez más definida. Los reyes de la dinastía merovingia, del siglo v hasta el año 751, en particular el rey Clodoveo, unificarían el reino, adquiriendo cada vez más prestigio por sus sucesivas victorias sobre los alamanes y los visigodos. A los merovingios siguieron los carolingios, que, con Carlos Martel, incorporaron el amplio territorio germánico oriental que comprendía Turingia, Alamania, Baviera, Sajonia, Suabia septentrional y las áreas eslavas adyacentes.

LOS FRANCOS, UN PUEBLO LIBRE

El reino de los francos germánicos (cuyo nombre proviene de la latinización *franci*, del antiguo alemán *Franchon)*, que incluye las poblaciones asentadas al norte y este del bajo Rin (camavos, catos, brúcteros, sicambrios, bátavos, ampsivaros, usípetes, ténceros), constituyó, desde las primeras menciones entre el fin del siglo III y el principio del IV, un elemento muy importante en el conglomerado histórico de Europa occidental.

La condición fundamental para el éxito de los francos es la permanente decadencia del Imperio romano en Occidente después de la mitad del siglo III. El emperador Juliano (331-363, emperador a partir de 355) permite el asentamiento en el actual Brabante de la tribu de los salios (franco-salios), que ya para entonces había logrado numerosas incursiones en territorio

Los primeros asentamientos

romano y fungía, en realidad, como vanguardia de muchas otras poblaciones detrás de ellos. A lo largo del siglo V, en diferentes periodos, los francos atraviesan el *limes* fluvial del bajo Rin y los confines del territorio de los salios, estableciéndose al sur y al oeste, ampliando los territorios originales de la tribu según las modalidades típicas de la Antigüedad tardía, es decir, con el encargo formal de defender el territorio de Roma.

La conciencia temprana del propio valor por parte de este pueblo y el juicio positivo que generalmente se difundió sobre ellos entre los Estados occidentales se basa sobre todo en el predominio que los francos, cristianos, consiguieron sobre sus vecinos meridionales, los alamanes, paganos, a quienes los romanos consideraban aún más peligrosos que los propios francos. De ahí el origen del nombre que los francos se atribuyen a sí mismos: la referencia al adjetivo *franco* alude originalmente al carácter de hombres sueltos, sin restricciones, rudos, y acaba por adquirir en la Galia, tanto entre los nuevos señores del territorio como entre la mayoría de la población romana, el sentido jurídico positivo que se ha mantenido hasta hoy en su acepción de "libre". Este sentido corresponde a la situación efectiva de tal pueblo en comparación con aquella de los pueblos que no son libres porque están sometidos a los romanos.

MEROVINGIOS Y CAROLINGIOS: LAS GRANDES DINASTÍAS REALES

Es posible reconocer la descendencia histórica de los francos y de sus reyes a partir de dos familias reales de la Antigüedad tardía y la Edad Media temprana: la de los merovingios, inicialmente paganos (del siglo V hasta el año 751), y la de los carolingios que los siguieron (precisamente a partir de 751). En los documentos antiguos se da noticia de los *Francisci* / *Franzosen* (es decir, los que viven a la manera de los francos), que heredan los dominios unas veces romanos y otras francos de la Galia, que se convertirán

Una presencia constante en la historia de Europa Central

luego en casi la totalidad de lo que hoy conocemos como Francia. También la región alemana de Franconia conserva el nombre de sus antiguos conquistadores y su jefe, Carlos, bautizará la capital (rica en tradiciones y sitio de la elección del rey para la región de los francos orientales y, posteriormente, para el Sacro Imperio romano) como Fráncfort (es decir, cruce de los francos) sobre el río Meno. Como ulterior testimonio del valor positivo que se les reconoce a los francos se puede citar el hecho de que en el territorio eslavo occidental el nombre del poderoso rey de los francos, Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800), que siguiendo los pasos de su abuelo Carlos Martel (684-741) extendió su reino más allá del río Elba e, incluso, probablemente del Óder, pasó a significar "rey" por antonomasia (de esto aún hoy queda huella en la palabra *król* del polaco).

Los (franco) salios se establecen en un reino occidental, dependiente de Roma, relativamente pequeño e inicialmente compacto, pero luego, progresivamente, se fue ampliando hacia el sur y el oeste, desde Brabante hasta el río Somme. Alrededor del año 500, en tiempos del rey Clodoveo (*ca.* 466-511), hijo del rey Childerico I (?-481, rey a partir de 457), el reino todavía se compone de varios Estados merovingios; a ellos se suma, gracias a la conquista de los territorios hasta el río Loira y hacia el suroeste, bajo Clodoveo (de 486 a 487), la Nueva Istria (es decir, el "nuevo reino occidental"), que era, en su mayor parte, católico y de ascendencia romana. Gracias a estas adquisiciones Clodoveo desplaza su capital hacia el sur, de Soissons a París.

Los francos renanos, por su parte, residen sobre ambas riberas del Rin, constituyendo al principio un reino oriental (Austria / Austrasia), alrededor de Colonia, que luego, en el siglo V, se extiende no sólo mediante conquistas sino probablemente también debido a la adhesión voluntaria de los habitantes de los territorios predominantemente católicos (como los francos del Rin y del Mosela, asentados en los alrededores de Maguncia y

Tréveris), que probablemente afrontaban viejas y nuevas amenazas procedentes del sur, en torno al año 490.

La conversión oficial en Reims del rey Clodoveo al catolicismo (fe de su esposa borgoñona y de sus súbditos galorromanos) y la condena del arrianismo (al que, por el contrario, se adhiere su nuevo cuñado, el rey ostrogodo Teodorico *el Grande*, que domina Italia) constituyen, tras la célebre victoria sobre los paganos alamanes alrededor de 496-497, un nuevo gesto que tendría resonancia hasta el Imperio de Oriente. Tras otros éxitos militares y conquistas de Clodoveo contra los mismos alamanes y, sobre todo, contra los visigodos arrianos instalados en Francia meridional, en 507 Clodoveo adquiere en el mundo bárbaro la fama de "rey inspirado por Dios" y representante de la verdadera cristiandad, a pesar de los métodos tan discutibles con los que lleva a cabo su expansión para llegar a dominar a todos los francos y casi toda la Galia, sin menoscabo del recuerdo, todavía vivo, de conversiones previas en la Francia Rhinensis.

La conversión de Clodoveo

Después de la muerte prematura de Clodoveo a los 45 años (en 511), quizás a consecuencia de una batalla que él mismo emprendiera sobre el canal de la Mancha, el imperio se divide, según el derecho franco (Ley Sálica), entre sus cuatro hijos: Teodorico (485-533), hijo de una princesa renana, y los otros tres hijos de la católica borgoñona Clotilde: Clodomiro (496 / 497-524), Childeberto (?-558) y Clotario (500-561), no sin causar difíciles conflictos.

Tras la pronta muerte de Clodomiro, en 524, se distinguen claramente tres partes, mientras que se inicia una nueva expansión, sobre todo hacia el este y el sur: entran a formar parte del imperio Austrasia, Neustria y Borgoña (abriendo con ésta el acceso al Mediterráneo), con periodos de unificación temporal y de divisiones posteriores.

Sin embargo, con los merovingios persiste la idea de la unidad del reino franco. Por lo tanto, en lo que se refiere a unidad del reino y reparto de herencia, los siguientes usurpadores austrasios

del poder real, los llamados mayordomos *(maiores domus)* de palacio, de la familia de los pipínidas (llamados así por Pipino I *el Viejo*, muerto en 639), o arnúlfidas (por el nombre del obispo Arnulfo de Metz, muerto en *ca.* 640), pueden remitirse, para legitimar su propio poder, a ideas heredadas de una larga tradición, al menos desde la victoria decisiva de Pipino II *el Joven*, llamado también Pipino de Heristal (*ca.* 640-714), sobre los adversarios neustrios, que consiguiera cerca de Testry en 678.

Merovingios y carolingios

Después del rey Carlos Martel los carolingios suceden a los merovingios; Carlos tiene el gran mérito de haber rechazado definitivamente, en 732, cerca de Tours y Poitiers, a los invasores musulmanes procedentes de España que habían penetrado hasta el corazón de Francia. Precisamente en su calidad de defensor de los principios de la cristiandad el hijo de Carlos, Pipino III *el Breve* (*ca.* 714-768), no sólo es coronado en 751 en Soissons en presencia del papa, costumbre ya instituida previamente entre los francos, sino que es ungido como emperador según las costumbres del Antiguo Testamento, lo cual constituye una absoluta novedad que posteriormente cobraría significación.

El papado y Roma, sometidos militarmente a Pipino, obtienen así la protección que habían solicitado para defenderse de los lombardos; la gratitud de los francos al papa queda expresa en la llamada donación pipiniana de territorio, lo que señala el nacimiento de los Estados Pontificios.

Desde los inicios de la época carolingia se lleva a cabo una serie de ampliaciones territoriales ulteriores; sin embargo, no resultan permanentes. Ya con los primeros merovingios austrasios, Teodorico II (587-613 soberano a partir de 595), Teodeberto I (*ca.* 505-548, rey a partir de 534) y Teodebaldo (*ca.* 535-555, rey desde 548?), se construyen las bases geopolíticas para el nacimiento de un reino franco oriental, que sólo posteriormente, a partir del siglo IX, ya no más bajo el estricto dominio de los francos, empezará a llamarse Germania.

La expansión territorial

Muy pronto los carolingios, radicados en Austrasia, a ambos

lados de la frontera lingüística que en esos momentos se está formando gradualmente, comienzan a extenderse, incorporando el amplio territorio alemán oriental que comprende Turingia, Alamania, Baviera, Sajonia, Suebia septentrional y las áreas eslavas adyacentes, que se perderá de nuevo bajo el reinado de los últimos herederos de la dinastía.

A partir del año 700 los carolingios son auxiliados efectivamente por misioneros anglosajones, lingüísticamente afines a ellos, como Willibrord (658?-739) y Wynfrith-Bonifacio (672 / 675-754). Este último, por su obra de reforma y organización orientada hacia Roma, obstaculizada por la aristocracia local de la vieja Franconia y por el clero, padece, con muchos otros, el martirio en 754; en ese momento el papa, que se encuentra en el reino de los francos, repite la unción que legitima el poder del rey en la basílica de San Dionisio. Ahí, en la tumba real de los merovingios, cerca de París, estará enterrado también Pipino junto a su padre, Carlos Martel.

Véase también

"El reino de los francos de Carlomagno al Tratado de Verdún", p. 206; "El reino de los francos del Tratado de Verdún a la fragmentación", p. 210; "Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

"La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779.

LOS LOMBARDOS EN ITALIA

STEFANIA PICARIELLO

La conquista de los lombardos provoca una verdadera revolución del orden social y económico en la Italia de la Antigüedad tardía. Con su asentamiento se asiste, a partir del año 568, a un replanteamiento de todo el sistema urbanístico. Las relaciones con la Iglesia católica, que a lo

largo de las décadas evolucionan del enfrentamiento directo al diálogo político y, luego, al mutuo reconocimiento, se rompen de nuevo en la segunda mitad del siglo VIII. A principios del año 774 los francos, llamados por el papa en su auxilio, conquistan la capital del reino lombardo.

La conquista

Los lombardos llegan a Italia desde Panonia (la actual Hungría) en la primavera de 568 y cruzan por los Alpes Julianos al mando de su rey Alboino (?-572, soberano a partir de *ca.* 560).

Según lo refiere Paulo *el Diácono* (*ca.* 720-799), el monje lombardo que reconstruyó la historia de su pueblo hacia fines del siglo VIII *(Historia Langobardorum)*, el ejército de los lombardos llega a Italia organizado en *faras*, es decir, dividido en grupos de guerreros pertenecientes a familias descendientes de un ancestro común, quienes, bajo la guía de su propio duque, se desplazan de manera autónoma, estableciéndose gradualmente en los nuevos territorios. Así pues, la conquista procede, sobre todo, según la iniciativa de los propios duques, quienes, a cargo de un número relativamente pequeño de guerreros, no avanzan según un plan unitario general, sino sencillamente en la dirección en que encuentran menor resistencia por parte de los bizantinos, que, aún débiles a consecuencia del largo conflicto que los enfrentó a los godos, no están en condiciones ni de contrarrestar eficazmente la presión de los lombardos ni de pasar al contraataque.

De Panonia a la conquista de Italia

En pocos años los lombardos ocupan la mayor parte de Italia septentrional y central, agrupándose principalmente en las regiones de Piamonte, Friuli, Trentino y Toscana; otros grupos se establecen, en cambio, en la zona de Espoleto, entre el Piceno y la Umbría centro-oriental, donde fundan el ducado de Espoleto. Algunos lombardos, en realidad, ya habían llegado a Italia desde

la última fase de la Guerra Gótica (535-554) en calidad de mercenarios del ejército bizantino, aunque su indisciplina parece haber inducido al general Narsés (*ca.* 479-*ca.* 574) a librarse lo más pronto posible de ellos. Sin embargo, algunos prefirieron, antes que volver a su territorio patrio, incorporarse a las filas de los guerreros francos y alamanes que llegaron a Italia en 554 como aliados de los godos. Concluida la guerra, Narsés permitió a algunos grupos de lombardos establecerse en presidios militares en el territorio de Benevento, desde donde atrajeron a un contingente de invasores en 568, para luego fundar el ducado de Benevento.

Tras la muerte de Alboino, víctima de una conjuración, y de su sucesor Clefi (?-574, rey a partir de 572), los duques no logran ponerse de acuerdo sobre ningún sucesor y por más de una década (574-584) permanecen sin rey. Es el periodo de la llamada "anarquía militar", cuando los comandantes militares convierten las ciudades fortificadas en centros de su propio poder, exacerbando así la opresión sobre la población local.

Un pueblo-ejército

La conquista de los lombardos provoca una verdadera revolución del orden social y económico de la Italia de la Antigüedad tardía. Los lombardos, procediendo libremente a atracos y despojos de bienes eclesiásticos, consiguen excluir totalmente a los romanos de la vida política, diezmando notablemente el número de exponentes de las clases sociales dirigentes romanas y reservando para sí la gestión del poder. Desde el punto de vista social los lombardos son una suerte de pueblo-ejército que reconoce plenos derechos sólo a los varones capaces de portar armas, los *arimanni*, que son admitidos en la asamblea de la nobleza, el *gairethinx*. El poder está, pues, dividido entre la asamblea de los *arimanni*, los duques y el rey. También desde el punto de vista de los asentamientos humanos se asiste, a partir de 568, a un cambio radical del sistema urbano de la Antigüedad tardía, aun cuando la invasión lombarda pudiera parecer sólo un factor de empeoramiento y de aceleración (antes que la causa) de un

proceso general de decadencia que habría iniciado en gran parte de la península desde el paso del siglo III al IV.

La evolución política

La amenaza de las invasiones externas y el peligro de la fragmentación interna obligan a los lombardos a darse un orden político más estable y a elegir, así, un nuevo rey. En 584 es elegido Autario (?-590, rey a partir de 584), hijo de Clefi, quien inaugurará un proceso de consolidación del poder real a partir de la recepción de concesiones, por parte de los duques, de bienes importantes que contribuyen a la creación de una base económica apta para el ejercicio de tal poder. Este proceso se consolidará completamente bajo el reinado de su sucesor, Agilulfo (?-616, rey a partir de 590).

La consolidación del poder real emprendida por ellos señala el paso a una nueva concepción territorial basada en la división duradera del reino en ducados. Cada uno de ellos es gobernado por un duque que ya no es sólo jefe de una *fara*, sino funcionario del rey, depositario de poderes públicos y responsable de coordinar a los funcionarios menores (corregidores y alcaldes). Al mismo tiempo, Agilulfo promueve una mayor inserción de los romanos en la nueva estructura política y lleva a cabo algunas elecciones simbólicas, destinadas a conferirle crédito frente a la población latina. Gracias también a la intercesión de su esposa católica, Teodolinda (? -628), inicia de hecho un diálogo con la Iglesia católica —en ese momento presidida por el papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590)—, acordando, no sin ciertas resistencias entre la mayoría lombarda pagana y arriana, que los bienes previamente arrebatados a la Iglesia fueran devueltos y que algunos de los obispos, que se habían visto obligados a huir, pudieran asumir de nuevo sus oficios en las mismas sedes. Sin embargo, a pesar de estas intervenciones y de

De la anarquía a la consolidación

la decisión en 603 de bautizar a su hijo Adaloaldo según el ritual católico, a la muerte de Agilulfo y durante todo el siglo VII el trono alternará entre reyes católicos y reyes arrianos, alimentando así un profundo desencuentro entre un sector de formación filocatólica y otro nacionalista. El rey arriano Rotario (?-652, rey a partir de 636), que toma por esposa a la católica Gundeperga, hija de Teodolinda, adopta una política de apertura al diálogo y de tolerancia hacia los católicos. En 643 ordena poner por escrito, por primera vez, las leyes lombardas (Edicto de Rotario), que hasta entonces se habían transmitido sólo de manera oral, y con esto refuerza la posición del rey dentro del reino, al subrayar su papel como garante del orden jurídico y de la propia tradición lombarda.

El diálogo con la Iglesia

Apogeo y decadencia del reino

Con Liutprando (?-744, rey a partir de 712) se completa prácticamente la conversión del pueblo al catolicismo y se ve definitivamente superada la división entre lombardos y romanos gracias a la inserción de los segundos en la tradición jurídica de los primeros. Al contar con esta nueva cohesión interna y esperando el consentimiento del papado, Liutprando decide emprender una nueva fase de expansión territorial del reino en Italia, invadiendo el exarcado y Pentápolis, para llegar hasta las propias puertas de Roma. Sin embargo, la intervención del papa Gregorio II (669-731, pontífice a partir de 715) lo hace desistir de la conquista de la ciudad e incluso lo induce a abandonar las tierras conquistadas del ducado romano. El rey decide, sin embargo, donar a la Iglesia el castillo de Sutri, cerca de Viterbo, antes que devolverlo a la autoridad bizantina, reconociendo *de facto* la soberanía del papa sobre Roma y el territorio circundante. Con Astolfo (?-756, rey a partir de 749) la voluntad de someter a los habitantes de la Italia bizantina se convierte en

Integración entre lombardos y romanos

el centro de los intereses políticos. El *rex gentis Langobardorum*, como se define a sí mismo, establece mediante un edicto el tipo de armadura con la que los hombres libres del reino, lombardos y romanos, tienen que prestar el servicio militar, basado ya no en el origen étnico, sino exclusivamente en la riqueza de cada individuo. Esta medida, además de tener importantes repercusiones sociales y económicas, garantiza al nuevo rey importantes conquistas militares y, antes que ninguna otra, la de la ciudad de Rávena, centro del poder bizantino en Italia. Más complicadas, sin embargo, serán las relaciones con Roma, donde el papa Esteban II (?-757, pontífice a partir de 752) se opone a los intentos de Astolfo de que se reconozca para los lombardos la jurisdicción de Roma y de los territorios dependientes de la ciudad. Así, el papa se dirige al rey de los francos, Pipino *el Breve* (*ca*. 714-768, rey a partir de 751), a quien pide intervenir en Italia para recobrar los territorios que habían sido del exarcado y encomendarlos de nuevo a la Iglesia romana. En 754 el ejército lombardo es derrotado por los francos y Astolfo es obligado a entregar rehenes y prisioneros y a ceder algunos territorios. Dos años después el rey emprende de nuevo la guerra contra el papa, quien de nuevo llama a los francos en su auxilio. Derrotado de nuevo, Astolfo cede Rávena al papa, incrementa aún más el núcleo territorial perteneciente a la Iglesia romana y acepta pactar una suerte de protectorado.

La decadencia y el fin del imperio

Esta situación se derrumbará cuando sube al poder Desiderio (?-*ca*. 774, rey a partir de 756), quien, tras la muerte de Pablo I (?-767, pontífice a partir de 757), trata de intervenir directamente en la elección del nuevo papa, agudizando el antagonismo en las relaciones con Roma. El nuevo pontífice Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772) decide entonces intervenir contra el rey llamando en su ayuda, una vez más, a los francos, pero ahora al mando del hijo de Pipino, Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), quien, después de intentar en vano convencer por la vía diplomática a Desiderio de

desistir de sus intenciones expansionistas sobre Roma, se moviliza a Italia con su ejército. Después de seis meses de un cruento asedio, a comienzos de 774 los francos logran conquistar la capital del reino, Pavía, marcando con ello el fin de la independencia del reino lombardo, que a partir de este momento se une oficialmente al reino franco a través de la persona del rey, aunque en realidad, para todos los efectos prácticos, es su subordinado.

Véase también

"Reinos, imperios y principados bárbaros", p. 92; "Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

"La época lombarda en Italia", p. 662; "La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779; "La época otoniana en Alemania e Italia", p. 787.

MAHOMA Y LA PRIMERA EXPANSIÓN DEL ISLAM

CLAUDIO LO JACONO

La aparición del islam en La Meca en el siglo VII constituyó para la conciencia europea medieval un acontecimiento genuinamente sorprendente debido a los escasos conocimientos que se tenían de Arabia. Si bien es cierto que la consolidación del islam fue resultado de una intensa obra de proselitismo, también fue consecuencia —y no de manera secundaria— de múltiples campañas bélicas con las que los musulmanes se impusieron en un periodo notablemente breve a paganos, judíos, cristianos y mazdeístas de toda la península arábiga y, con la instauración de los primeros califatos, a los pueblos de todo el Cercano Oriente y luego Persia.

NACIMIENTO Y PRECEPTOS DEL ISLAM

El islam da sus primeros pasos en la segunda década del siglo VII en el extenso poblado árabe de La Meca, que Ptolomeo había llamado Macoraba, habitado por la tribu de los coraichitas *(quraysh)*, que se había desarrollado alrededor del santuario urbano cúbico de la Kaaba.

La extraordinaria celeridad con la que se consolida no tiene precedente alguno: apenas unos veinte años para someter religiosa y militarmente la región árabe del Hiyaz; tres años más para dominar enteramente la península arábiga y siete años para conquistar de manera estable Siria, el Egipto bizantino, Mesopotamia y la parte occidental de Persia, aniquilando en 651 la dinastía sasánida, que había reinado desde el año 226.

Una rápida afirmación militar y religiosa

Tal rapidez toma totalmente por sorpresa a Asia, África y Europa, debido en parte a que los conocimientos sobre Arabia y sobre los pueblos nómadas sedentarios que la habitaban eran mínimos y, a menudo, consistían en puras fantasías. Hecateo, Heródoto, Nearco, Aristón, Agatárquidas de Cnido, Diódoro Sículo, Eratóstenes y Estrabón no supieron decir más que en el *eremós* de la Arabia Deserta habitaban los *skeniti* (es decir, “los que viven bajo tiendas”), o sea, los beduinos y, si acaso, añadían que éstos estaban empeñados en asediar repentinamente, sin sentido, a sus vecinos y trabar con ellos guerras insignificantes; también daban noticia de que se trataba de pueblos pastores que criaban ovinos, burros o dromedarios.

Mahoma (*ca.* 570-632) —castellanización medieval de Muhammad— nace precisamente en La Meca, uno de los pequeños centros urbanos del Hiyaz. Como muchos de sus conciudadanos, se dedica al comercio y viaja a Siria y a Yemen, de donde provienen productos preciosos, textiles y sofisticados *aromata*, entre ellos el incienso, el nardo, la mirra y el bálsamo.

Las caravanas que los transportan funcionan como catalizador no menos cultural que económico, conectando regiones extremadamente lejanas y diferentes. La administración de las caravanas depende de diversos pueblos de Arabia meridional,

desde los sabeos hasta los himyaritas, mientras que los nabateos se ocupan de conducirlas hasta la Arabia Pétrea, el tramo más septentrional de esas rutas.

Desde el segundo milenio a.C. los habitantes de la Arabia Félix yemení se organizaban en monarquías y federaciones de Estados, desarrollaron una lengua escrita y un complejo sistema religioso, edificaron grandes estructuras palaciegas y racionaban inteligentemente el uso del agua para dar vida a una floreciente agricultura. Arabia siempre estuvo en contacto continuo con dominios de antigua cultura material y espiritual, al otro lado de los estrechos brazos de mar que la convertían en península y que eran fácilmente navegables. Al oeste del Mar Rojo prosperaba el poderoso reino abisinio cristiano de Aksum, al este del Golfo Pérsico se levanta la meseta irania, y al norte, finalmente, Siria y Mesopotamia constituyen los vecinos inmediatos de la península arábiga. En cada una de estas tierras, desde muchos siglos atrás, prosperan diversas religiones como el judaísmo, el cristianismo oriental, el mazdeísmo.

Una nueva religión, un nuevo poder

Así pues, el islam nace, hacia el año 610 de nuestra era, en un terreno culturalmente muy rico. Su profeta es Muhammad, quien para entonces, bien acomodado y convencido de haber recibido de Dios (Alá), a través del ángel Gabriel, la encomienda de convertir a sus conciudadanos politeístas a la "verdadera" fe, se empeña completamente en un apostolado difícil y no carente de riesgos, que, sin embargo, acabará por tener éxito. Los riesgos derivan de la subversión social que el islam comporta. El Corán *(al-Qur'ān)*, el "libro de salmodiar", directamente inspirado por Dios, no llama sólo al monoteísmo absoluto, sino que exige también la creación de una nueva comunidad de creyentes *(umma)* en la que los antiguos vínculos familiares y tribales deben ceder el paso a los de la fe, con un marcado igualitarismo no carente de fuertes vetas antisuntuarias y un marcado espíritu de solidaridad. Todo esto no puede no irritar a los administradores del viejo poder, los coraichitas, cuyos privilegios y poderes se ven

claramente en peligro. Resulta inevitable, por lo tanto, su hostilidad, aun cuando no puedan, sin embargo, obstinarse demasiado en ella debido a la vinculante ley consuetudinaria tribal y al arraigado sentido del honor que asegura la inmunidad y la protección a todo miembro de la tribu (ello, incluso, al grado de frustrar una tentativa de boicot del clan de Muhammad en 615).

La predicación

La acción de proselitismo, que no había sido factible en su propia patria, donde durante 40 años Muhammad se había desempeñado como mercader y había dependido al principio de su tío y tutor Abu Talib (549-619), luego de la rica viuda Jadiya bint Juwaylid (*ca.* 565-619), quien habría de convertirse en su esposa, se vuelve posible cuando, en 622, tres años después de la muerte de ambos protectores, Muhammad se traslada secretamente con sus acólitos al oasis más septentrional de Yathrib, después de llegar a un acuerdo con sus habitantes. Así pues, lleva a cabo una "migración" (hégira) que comporta la ruptura de los vínculos de solidaridad tribal y, por lo tanto, la pérdida de su derecho de inmunidad.

La Hégira

En la ciudad —pronto llamada por los musulmanes Madinat al-Nabi, "Ciudad del Profeta" o, más sencillamente, Medina— las breves primeras filas de los *muhagirun* ("migrantes") de La Meca se ven notablemente engrosadas por las conversiones de los habitantes árabes paganos (*ansar*, o sea, "auxiliares" del Profeta) pero no por los otros habitantes, los judíos, que desde hacía varios siglos vivían y prosperaban en el oasis.

Muhammad ensaya continuamente una acción de apostolado dirigida hacia estos últimos, con la vana esperanza de que lo acepten como el último eslabón de una cadena de profetas (en gran medida veterotestamentaria), lo cual muestra cuán marcada fue la aculturación experimentada (no sólo en esas primeras fases) por la fe islámica frente al judaísmo.

De una manera no muy diferente al propio judaísmo, el islam se consolida tanto con pacíficas formas de proselitismo como con cruentas acciones bélicas, a partir de la justificación similar de estar actuando por una precisa “voluntad divina”.

En Badr, en 624; en Uhud, en 625 (donde los musulmanes sufren una dura derrota) y en Medina, en 627, se despliegan las acciones armadas de la *umma*, que logra en 630 doblegar la rica y orgullosa plaza de La Meca, y en Hunayn derrota a los beduinos del Hiyaz. Todo eso va acompañado de crecientes medidas coercitivas contra los grupos judíos de Medina, el último de los cuales (el de los *qurayza*) sufre el exterminio absoluto de toda su población masculina adulta, mientras que los menores y las mujeres son vendidos como esclavos.

El 8 de junio de 632 el Profeta muere en Medina, donde había permanecido todo el tiempo; no hay que olvidar, pues, que sin la próvida acogida de aquella ciudad el islam no habría tenido modo alguno de afirmarse.

Los sucesores

La sucesión en la dirección política de la *umma* es fruto de la genial creatividad de los musulmanes. Sin indicaciones del Corán ni instrucciones precisas del Profeta que puedan guiarlos, éstos crean en pocas horas una institución que habría de sobrevivir durante 13 siglos (seis de los cuales estaría bajo dinastías árabes). La institución es el califato (de *jilāfa*, “lugartenencia”) y con él se ve investido Abu Bakr (?-634), el mejor amigo y colaborador del Profeta, quien fuera su coetáneo y, además, la primera persona que había creído en Muhammad (después de su esposa Jadiya).

En apenas tres años de califato (632-634) consigue llevar, o reconducir, a la obediencia de Medina y de la fe islámica a las tribus de toda la península arábiga, algunas de las cuales, que ya habían sido convertidas previamente, se consideraban libres de todo vínculo después de la

El califato

muerte del Profeta.
Con ellas el nuevo califa (o comandante de los creyentes) ‘Umar ibn al-Jattab (*ca.* 581-644), conocido en español como Omar, emprende en la década de 634 a 644 la épica empresa de las conquistas fuera de Arabia y la primera transformación de las primitivas estructuras patriarcales de la *umma*.

Una vez conquistados, sin excesivas dificultades, los territorios de Siria-Palestina y Egipto (donde la fidelidad a Constantinopla se había visto notoriamente deteriorada después de décadas de guerras en que el Imperio bizantino había combatido contra el Imperio sasánida persa), toca el turno a Mesopotamia (que ya se hallaba subyugada al aparato sasánida) y, posteriormente, a la misma Persia occidental, a pesar de la mucho mayor capacidad de resistencia de sus ejércitos. Su capital, Seleucia-Ctesifonte, es conquistada en 637, apenas cinco años después de la muerte de Mahoma.

Ya con Omar la *umma* recibe un primer esbozo de organización administrativa sistemática, con la creación de los archivos para los impuestos pagados por los súbditos tanto musulmanes como no musulmanes (judíos, cristianos y mazdeístas) y la delimitación de las funciones del ejército, con la especificación de sus sueldos y la suma de las pensiones a las que los herederos de los muertos en batalla recibirían.

La escritura del Corán

El asesinato del califa lleva al nombramiento de ‘Uthman ibn ‘Affan (*ca.* 570-656, en el poder desde 644), conocido en español como Uzmán, quien tiene el mérito de poner por escrito el Corán, que hasta entonces, debido a la ausencia de un canon escritural confiable, había sido preservado sólo mediante la memorización.

Su política de nepotismo —no demasiado exagerada, e incluso justificable por la capacidad superior de su clan de los Banu Umayya (uno de los más destacados ya en La Meca preislámica)— suscita contra él rencores crecientes que, aunados a la inadecuada dirección de la *umma* en los últimos años de su gobierno, provocan finalmente su homicidio.

No se descubrirá nunca con certeza quién pudo haber tramado la conspiración pero el hecho de que, en los turbios meses que siguieron a su asesinato, fuera elegido el primo y yerno del Profeta, Alí ibn Abi Talib (*ca.* 600-661), conocido en español simplemente como Alí, atrajo fatalmente sobre él sospechas completamente injustificadas.

Después de un enfrentamiento marginal en 656 con dos antiguos compañeros de lucha en la Batalla del Camello —durante la cual la más famosa viuda del Profeta, Aisha (A'ishah bint Abi Bakr, *ca.* 614-678), presta su ayuda con la esperanza de que Alí sea derrotado—, se moviliza contra el nuevo califa, el omeya Muawiya ibn Abi Sufyan (*ca.* 602-680), que se había desempeñado como gobernador de Siria desde tiempos de Omar. El enfrentamiento que sigue, en Siffin (657), no es decisivo pero la grieta que provoca en la *umma* nunca habrá de cerrarse y, más bien, constituye la base de la subsecuente oposición entre los chiitas (seguidores de Alí) y los sunitas —sin olvidar, por supuesto, a los llamados jariyitas—, que desde entonces y hasta la actualidad se han enfrentado violentamente.

El asesinato de Alí en 661 a manos de un jariyita que pretende vengar un asesinato previo de sus correligionarios perpetrado por aquél, precipita al califato primitivo —que con demasiado optimismo ha sido denominado "ortodoxo"— en el caos y otorga, de manera no ritual, el poder a la nueva dinastía de los omeyas.

Véase también

"El califato de los omeyas", p. 134; "La Europa musulmana", p. 196.

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

EL CALIFATO DE LOS OMEYAS

CLAUDIO LO JACONO

***Entre 661 y 750 la* umma *es gobernada por Damasco. La flexibilidad de la nueva dinastía omeya es un factor determinante en la construcción de una sociedad en la que los asuntos profanos nunca se ven afectados negativamente por los asuntos de la fe. La aportación de las culturas conquistadas, que reciben un trato favorable bajo una política de sustancial tolerancia, será un aspecto básico de la conformación de esta sociedad. Sin embargo, la atención predominante a los factores económicos trae como consecuencia una escasa integración de los conversos no árabes, cuya creciente oposición al régimen trae como consecuencia la ruina de la dinastía, que será remplazada por la dinastía abasí*.**

DAMASCO, NUEVA CAPITAL

El enfrentamiento en 656 entre el rebelde gobernador omeya de Siria, Muawiya ibn Abi Sufyan (*ca*. 602-680) y el cuarto califa "ortodoxo", Alí ibn Abi Talib (*ca*. 600-661), ejemplifica el tipo de personalidad ambiciosa y capaz que pudo dominar la escena política islámica después del asesinato del primo y yerno del Profeta.

Muawiya, que reina de 661 a 680, después de verse forzado a "comprar" la neutralidad de los hijos de Alí, aplica en su califato toda su experiencia de 20 años de buen gobierno en Siria, durante el cual se ganó la consideración y la confianza de sus administrados, incluidos cristianos y judíos.

Su pragmatismo lo lleva, sin embargo, a reforzar el aparato militar, para con el que no escatima favores y honores, de manera que pueda mantenerse al amparo de sus adversarios, los seguidores de Alí y los jariyitas. Por otro lado, recluta caballeros persas de fe mazdeísta, a los que no duda en emplear contra sus enemigos musulmanes con tal de afirmar su voluntad absoluta.
Para mayor seguridad prefiere permanecer en Damasco, que así

remplaza a Medina como capital del califato, y edifica una nueva estructura de poder que será, en muchas regiones islámicas, un verdadero ejemplo para generaciones futuras.

La dinastía omeya

La situación comienza a degenerar cuando Muawiya elige para sucederlo a su hijo Yazid (645-683). La voluntad de crear una dinastía familiar califal, que por el nombre de su clan se llamaría omeya, contraviene el principio tradicional árabe que tenía la tendencia de conferir el poder según el mérito, privilegiando (si acaso) la antigüedad de pertenencia a un mismo grupo hegemónico; preferencia que va de acuerdo con el principio islámico del predominio de los vínculos de fe sobre los de sangre, especialmente en el periodo "ortodoxo", en el que se pretende que los califas se caractericen por su antigüedad de fe y por su asiduo trato con el Profeta.

El principio dinástico

Yazid, al igual que otros omeyas, independientemente de su inadecuado perfil para el gobierno, fue objeto de feroces críticas por parte de la subsecuente historiografía islámica —la cual, es preciso recordarlo, será escrita para complacer al poder abasí, que a mediados del siglo VIII habría de derribar a los omeyas—, que sólo subraya la pretendida irreligiosidad de todos los señores de Damasco, en virtud de que los descendientes de Muawiya casi nunca emplearon —con la excepción de Omar II (*ca.* 682-720)— los vestidos clericales del musulmán pío, que, por el contrario, sí ostentaron concienzudamente (aunque a menudo únicamente con propósitos oficiales) sus sucesores.

La pretensión de Husayn (*ca.* 625-680) —hijo menor de Alí y Fátima (*ca.* 610-632), hija del Profeta— de tener mayor derecho que el hijo de Muawiya para gobernar la *umma* en virtud de sus vínculos de sangre con el abuelo queda eliminada por Yazid gracias a la potencia del aparato político, económico y militar

sabiamente construido por su padre.

El asesinato de Kerbela

El asesinato del nieto del Profeta —que será juzgado por sus seguidores como un auténtico martirio— y de su familia ocurre en Kerbela en 661 y, si bien la batalla de Siffin había representado la primera fractura traumática de la unidad de los musulmanes, los hechos de Kerbela constituyen una verdadera escisión hacia la que se precipita la *umma*. Los seguidores de Alí considerarán el califato de Yazid como el colmo de la abominación usurpadora, incluso si la mayor parte de los musulmanes nunca acepta el hecho de que la familia del Profeta pueda arrogarse ningún derecho predestinado de guía de la colectividad. Así, se sientan las bases de lo que dos siglos más tarde se convertirá en el chiismo y el sunismo.

Chiitas y sunitas: las raíces del conflicto

Los hechos de Kerbela no despejan las nubes que cubren el firmamento de los omeyas: en La Meca se subleva también el hijo de uno de los primeros y más íntimos colaboradores del Profeta (*sahaba*, "compañeros"), Abd Allah ibn al-Zubayr (624-692), quien pronto será apoyado por una parte no exigua de la *umma*, al grado de fungir, a la larga, como una suerte de anticalifa.

La muerte por causas naturales de Yazid, y poco después de su hijo y heredero Muawiya II (661-684), parece anunciar la extinción de la dinastía y concretar la victoria de ibn al-Zubayr, pero la numerosa familia de los omeyas no tiene ninguna intención de abandonar el poder y renunciar a sus privilegios, de modo que rápidamente acuerdan designar nuevo califa a su miembro más anciano: Marwan ibn al-Hakam (623-685).

Una insurrección en Kufa en 685 —dirigida por al-Mujtar (622-687) en favor de otro hijo de Alí, Muhammad ibn al-Hanafiyya (*ca.* 635-*ca.* 700)— complica el cuadro, ya bastante quebrantado, de la sociedad islámica, pero el hijo y sucesor de Marwan, Abd al-

Malik ibn Marwan (646-705), logra en pocos años reunificar el califato con una serie de hábiles acciones militares y deshacerse finalmente, en 692, de Ibn al-Zubayr (que cuenta ya con 68 años de edad), gracias a las capacidades de su general (de apenas 31 años) y luego su gobernador de Kufa, Al-Hajjij ibn Yusuf (661-714).

El esplendor del califato

Una vez conseguida la reunificación, el objetivo prioritario de Abd al-Malik fue el fortalecimiento del aparato estatal. Entre los años 692 y 697 ordena la primera moneda: una acuñación de oro *(dinar)*, una de plata *(dirham)* y una de cobre *(fils)*, a imitación de las monedas bizantinas y sasánidas. Posteriormente abre las puertas del ejército —en cuyos flancos siempre había predominado el elemento árabe yemení, más desarrollado— también a los árabes de origen septentrional, en un intento de eliminar un factor de continuo descontento y un peligro potencial. Además, organiza un eficiente servicio postal (el *barid*), que funciona también como un servicio de contraespionaje, y ordena, por otro lado, que los actos administrativos que se registran en los *diwan* estatales ya no se redacten en griego, copto, arameo o hebreo, sino exclusivamente en lengua árabe; gracias a la decisiva contribución de gramáticos siriacos, persas y otros conversos no árabes *(mawali)* se alcanzó, mediante este esfuerzo, un canon de escritura bien definido y eficaz.

La moneda, el ejército, la lengua común

Eso, sin embargo, no significó la renuncia a las aportaciones de judíos, cristianos o mazdeístas, quienes continúan prosperando en las labores de administración y en las profesiones denominadas “liberales”; tal es el caso, por ejemplo, de san Juan Damasceno (645-*ca.* 750), quien fuera responsable (como su padre y su abuelo antes que él) de la administración omeya. Precisamente esta capacidad de absorber sin conflictos de identidad lo mejor de lo

que ofrecían las culturas y los ámbitos no islámicos determinó el fuerte y significativo progreso de la primera *umma*.

Los omeyas también impulsaron proyectos arquitectónicos en el califato. Abd al-Malik construyó en Jerusalén la espléndida mezquita de la Roca, para evitar que sus súbditos musulmanes fueran influidos por la actividad propagandística que contra él sostenía Ibn al-Zubayr por la cuestión de la peregrinación a La Meca. Ahora bien, con su hijo al-Walid I (668-715) el califato adquiere una imagen arquitectónica monumental a la altura de sus grandes ambiciones. Las mezquitas de los omeyas en Damasco y Alepo y la que construyó Sidi Uqba en Kairuán, que adoptan estilos arquitectónicos ajenos al modesto legado árabe, son la mejor demostración de la apertura cultural y mental de un "siglo" islámico que, aunque completamente árabe, se caracterizó por su sobresaliente capacidad de asimilación.

Esplendores arquitectónicos

El contacto con el poderoso enemigo bizantino no se limitó a los grandes logros del arte en mosaico de la mezquita omeya de Damasco ni a la adaptación del *danarius:* la dinastía organizó tres expediciones bélicas, con la ambiciosa (aunque ilusoria) esperanza de derrocar el triple cinturón de murallas de Constantinopla (668, 674-677 y 717). De hecho, sólo gracias al "fuego griego", descubierto en el segundo asedio, se derrumbó su sueño de apoderarse de la "segunda Roma", que estaría destinada, sí, a ser conquistada por el islam, pero por el islam turco y sólo 776 años más tarde.

El periodo de expansión de la *umma* tiene sus mayores éxitos en el norte de África (llamada Ifriqiya por adaptación de la frase latina Provincia África) y en las regiones orientales, en Jorasán y la Transoxania central asiática. Sin embargo, la acción militar que, sin duda, fue la más rica en consecuencias llevó a los musulmanes a cruzar el estrecho de Gibraltar —que debe su nombre al caudillo bereber Tárik (Tariq ibn Ziyad, *ca.* 670-720), responsable de semejante empresa— y poner pie en la península ibérica.

La penetración en España y Francia

Habiendo luego derrotado a los visigodos, más de la mitad de la península es ocupada de manera estable y, a partir de esta nueva base de avanzada, los musulmanes penetran hasta la actual Francia, donde serán detenidos sólo por Carlos Martel (684-741) en 732, en la meseta de Poitiers.

Los más de 800 años de presencia islámica en el *bilad al-Andalus* (país de al-Ándalus) constituyen uno de los legados más valiosos para la cultura, y no sólo para la europea, pues influyen de manera fundamental en el propio Renacimiento debido a la acción de transmisión que el islam llevaría a cabo de los más valiosos y a menudo olvidados logros tecnológicos e intelectuales que legaron al mundo las culturas del antiguo Egipto, Israel, Siria, Grecia, Persia y la India.

Si bien los omeyas pueden, con toda justicia, ser alabados como los autores de la primera y enorme aportación artística, científica y civil de la cultura islámica —con la espléndida edificación de importantes obras hidráulicas, hospitales, casas de alojamiento y posadas a lo largo de las rutas caravaneras— y si bien es cierto que no pocas causas completamente externas (como las devastadoras agresiones de los jázaros y los turgueses) contribuyen a la ruina de la dinastía, es también indudable que el principal motivo de su derrumbamiento tuvo un origen interno, que puede atribuirse en buena medida a la incapacidad de responder adecuadamente a las apremiantes demandas de justicia social y equidad fiscal que presentaban los *mawali*.

A pesar del universalismo que en teoría postulaba la nueva fe, los *mawali* quedaron sustancialmente discriminados y fueron excluidos de los cargos públicos más lucrativos y honoríficos, además de que injustamente se les sometía a los gravámenes fiscales aplicables a los no musulmanes, que incluían el pago de un impuesto por capitación *(yizia)* y un eventual impuesto inmobiliario *(jaray)*, los cuales, aunque llevaderos, eran mucho más onerosos que la *zakat* o limosna canónica, único impuesto que pagaban los musulmanes árabes.

Un primer levantamiento de los bereberes, que tuvo lugar del año 740 al 743, consigue extirpar del califato las regiones norafricanas más occidentales, dejando en su poder sólo las áreas más pobladas

Los abasíes

y las regiones costeras. El golpe de gracia para Damasco, sin embargo, fue la llamada "revolución abasí". El clan abasí, descendiente de Abbas (566-652), tío del Profeta, logró combinar la abatida causa de los seguidores de Alí con el profundo malestar de los *mawali*, y así pudo organizar un tenaz movimiento clandestino que tenía todas las posibilidades de éxito y que, además, confió la responsabilidad de la operación a Abu Muslim al-Jurasani (*ca.* 700-750), un genial liberto persa o árabe.

Los abasíes provenían del oasis persa de Merv, adonde, en época de Muawiya, habían sido desterradas 50 000 familias simpatizantes de Alí que, robustecidas por la trama social local persa, consolidan en un espacio de 70 años la masa de choque indispensable para poder atacar, en 747, las debilitadas fuerzas omeyas.

El avance de las fuerzas abasíes pronto se convierte en una expedición triunfal y concluye con la decisiva victoria del río Zab, afluente del Tigris, en enero de 750, confirmada poco después con el asesinato en Egipto de Marwan II (688-750), el último valeroso, aunque desafortunado, "comandante de los creyentes" omeya.

Véase también

"Mahoma y la primera expansión del islam", p. 129; "Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228; "El islam: abasíes y fatimíes", p. 190; "La Europa musulmana", p. 196.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

"El esplendor islámico en Europa: la España musulmana y mozárabe", p. 767.

LA DEFINICIÓN DE LA DOCTRINA CRISTIANA Y LAS HEREJÍAS

GIACOMO DI FIORE

Las comunidades que responden a las enseñanzas de Cristo no tienen al principio fuentes de referencia escritas; sólo cuentan con el canon judío y con una multitud de escritos de muy incierta composición que presentan serios problemas de autenticidad y de atribución (al grado de que la inmensa mayoría de ellos acabará por ser rechazada como apócrifa). Por otro lado, la Iglesia experimenta una larga serie de desviaciones doctrinales de diverso género que abarcan desde la interpretación del mensaje de Cristo y el modo de concebir su persona y carácter divino hasta los grandes temas que se convertirán en discusión recurrente a lo largo de la historia de la Iglesia, como la gracia y la predestinación, refutadas por los Padres de la Iglesia y por los apologistas o condenadas en las deliberaciones sinodales. En esta época la herejía desempeña una función (por así decirlo) mayéutica, porque su rechazo va formando y precisando la ortodoxia doctrinal del cristianismo: el mismo Pablo (Primera Epístola a los Corintios, XI, 19) observó que **oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis** ***[“porque es preciso que entre ustedes haya herejías, para que los que son verdaderos creyentes sean reconocidos”].***

EL PROBLEMA DEL CANON Y LAS PRIMERAS HEREJÍAS

Las primeras comunidades cristianas no disponen de un verdadero corpus doctrinal autónomo de referencia; nacida como una derivación del judaísmo, la nueva religión tiene, desde el principio, como única fuente escritural a la cual recurrir, la Torá; gradualmente se suman a ésta una multitud de textos que se

refieren más específicamente a las enseñanzas de Jesús, quien, por lo demás, jamás dejó nada escrito. Junto a las Escrituras judías en las comunidades de fieles circulan y se leen diversos protoevangelios, evangelios de la infancia, evangelios propiamente dichos, textos apocalípticos, epístolas y hechos atribuidos a este o aquel apóstol, o a personajes cuya autoridad es a menudo dudosa. Sin embargo, ya desde el final del siglo I merecen particular y difundida veneración, entre otros, los Evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, redactados desde el año 60 (que se remiten a fuentes aún más antiguas ya perdidas): éstos son los que más tarde pasarían a formar parte del canon neotestamentario.

Definición del canon neotestamentario

El primero en advertir la necesidad de poner orden en el fárrago de escritos que circulaban entre los fieles y de identificar los textos verdaderamente sagrados y de específica aplicación para el cristianismo es Marción (*ca.* 85-*ca.* 160), originario de la provincia del Ponto, hijo del obispo de Sinope y quizás obispo él mismo. Marción pretende reivindicar las particularidades de la nueva religión, que debía distinguirse claramente del judaísmo, en el ámbito del cual había surgido toda suerte de sectas que ambiguamente se referían a Cristo. Muchos cristianos procedentes del entorno judío no tenían, en efecto, el ánimo de romper los vínculos con la tradición mosaica y algunos grupos propiciaban contaminaciones rituales y culturales. Entre ellos, los ebionitas —"pobres", en lengua hebrea, a los que Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339) en su *Historia eclesiástica* (III, 27) había definido como "pobres incluso de intelecto"— y los nazareos —término genérico que designaba a los cristianos judaizantes, a quienes se atribuía un evangelio apócrifo— niegan la divinidad de Cristo; los elcesaitas, a su vez, juzgaban lícito renegar de la fe, siempre y cuando ésta se conservara en el corazón (como, por lo demás, había hecho el mismo Pedro). A estas sectas que se estancan en el fondo confuso del judeocristianismo es preciso añadir a los simonianos, que quizás pueden identificarse con los seguidores de aquel Simón *el Mago* (siglo I) mencionado en los

Hechos de los Apóstoles (8, 9), que, a pesar de haber recibido el bautismo, sostiene la mortalidad de la carne y el amor libre, y a los menandrianos y los saturninianos, que toman su nombre de ciertos discípulos del mismo Simón *el Mago*, así como un raudal de sectas, como los cainitas (que adoran a Caín), los ofidos (que veían en Cristo a un Dios-serpiente) y los nicolaítas (también mencionados en el Apocalipsis y que se entregaban al libertinaje; los nicolaítas de la Edad Media serán llamados padres concubinarios).

Para Marción el feroz y vengativo dios judío del Antiguo Testamento era un simple y grosero demiurgo de segundo rango, mientras que la verdadera divinidad era la del Nuevo Testamento, cuyo próximo reino había sido anunciado por Cristo. Marción, además de la abstinencia sexual, propugna la sobriedad y el rigor en la alimentación, la indiferencia con respecto a los asuntos del Estado, al cual antepone la hermandad universal. Del mensaje de Jesús recoge sólo cuanto fue directamente enseñado por él y, en la práctica, sólo acepta alguns partes del Evangelio según san Lucas y una breve selección de los escritos paulinos, que compila en un evangelio antitético, ahora perdido, que fue llamado precisamente *Antítesis*. La predicación de Marción tuvo una gran difusión y provocó incluso un cisma en Roma, ciudad que visita alrededor del año 140; algunas Iglesias inspiradas en sus enseñanzas sobrevivieron por siglos en la región mesopotámica y en la península arábiga antes de la llegada del islam. Incluso Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), que había escrito una arenga *Contra Marcionem*, al final de su vida acogió algunas de las posturas que combatió y abrazó el montanismo, que tiene muchos puntos en común con el marcionismo.

Marción y la Antítesis

Condenadas por varios escritores acreditados, entre los que se cuentan Justino Mártir (*ca.* 100-*ca.* 165) y san Irineo (*ca.* 130-*ca.* 200), obispo de Lyon pero originario de Esmirna y autor de un fundamental tratado *Adversus haereses*, las tesis de Marción plantean la urgencia de precisar los fundamentos escriturales de

la nueva religión. El proceso de formación doctrinaria del cristianismo —que al inicio ve como protagonistas sobre todo a las Iglesias orientales— fue, sin embargo, lento y accidentado, y quedó muy poco documentado; las etapas fundamentales son las batallas contra las herejías, que se desarrollan mediante la refutación apologética y la condena por parte de los sínodos, pero que no han dejado (al menos para el periodo más antiguo, en el que fueron convocados con cierta frecuencia) ningún rastro de actas, procedimientos verbales o testimonios contemporáneos. El texto conocido como *Fragmento muratoriano* o *Fragmento de Muratori* (descubierto por el gran erudito de Módena en 1724 en un códice de la Biblioteca Ambrosiana) se remonta a la segunda mitad del siglo II y contiene un primer esbozo de canon neotestamentario: el autor anónimo, que debió pertenecer a la Iglesia de Roma, distingue los libros que se consideran universalmente sagrados (como los Evangelios de Lucas, Mateo, Marcos y Juan), los que se leen en la liturgia, los que no gozan, por el contrario, de este universal consentimiento (como el Apocalipsis de Pedro) pero que son leídos en algunas iglesias; otros, como *El pastor de Erma*, que pueden leerse en privado pero que no se cuentan entre los libros proféticos, y, finalmente, los textos que deben decididamente rechazarse por heréticos, como los de Basílides (siglo II) o los de los marcionitas. Una clasificación análoga, en cuatro categorías, presentará Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339) en su *Historia eclesiástica* (III, 25), incluyendo, sin embargo, el Apocalipsis de Juan entre los libros *antilegómena*, es decir, los libros rebatidos y contrapuestos a los *homolegómena*, o sea, los libros universalmente aceptados.

El Fragmento muratoriano

A partir de estas premisas se ha deducido (quizás de forma demasiado reductiva) que en el siglo II las distintas compilaciones neotestamentarias empleadas en la antigua liturgia pueden considerarse “una serie de pequeñas bibliotecas de base propuestas para cada iglesia y sólo las obras en ellas contenidas se recomendaban para la lectura pública” (Trocmé, en H. Puech,

Historia del cristianismo, 1983). Podemos, sin embargo, considerar el año 360 como *terminus ad quem* para la lenta fase de construcción de las referencias escriturales cristianas: en ese año el artículo 59 del Sínodo de Laodicea prohíbe la lectura en la iglesia de los textos no canónicos. Algunos años después encontramos por primera vez —en la *Epistula paschalis* 39 del corpus epistolar de Atanasio de Alejandría (295-*ca.* 373), escrita en 367— la lista canónica definitiva de los 27 libros del Nuevo Testamento, ratificada posteriormente en el Sínodo de Hipona (393) y en el de Cartago (397), y nunca más puesta a discusión. Finalmente, hacia fines del siglo V, con el nombre probablemente espurio de *Decreto gelasiano* —por ser atribuido erróneamente al papa Gelasio (?-496, pontífice a partir de 492)—, pero conocido también con el título de *De libris recipiendis et non recipiendis* (antepasado verdadero del *Index librorum prohibitorum)*, encontramos una lista de decenas de libros que no deben incluirse entre los libros canónicos. Entre estos textos apócrifos se enlistan también las obras de Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), Lactancio (*ca.* 240-*ca.* 320), Arnobio (255?-327?), es decir, obras de escritores cristianos que, a pesar de haber defendido férreamente la ortodoxia, incurrieron, a su vez, en errores doctrinales.

El artículo 59 del Sínodo de Laodicea

Es interesante observar que la primera quema de libros en la historia del cristianismo quedó registrada en la relación de la visita de Pablo a Éfeso: en Hechos de los Apóstoles (19, 19) se precisa que se trataba de libros de magia, de considerable valor comercial.

Junto a las primeras herejías judaizantes, que fueron el objeto de los reclamos de Marción, se encuentran otras más sofisticadas, que penetraron en la gran veta de la filosofía griega clásica con ciertos matices teosóficos y esotéricos. Tal es el caso, por ejemplo, de la gnosis, con la cual el mismo Marción tenía algunos puntos de contacto. Los gnósticos, entre los que se cuenta al alejandrino Basílides (siglo II), retoman el dualismo cósmico maniqueo del Bien y el Mal; para ellos Cristo es una divinidad (eón) que

Los gnósticos descendió en un humilde hijo de carpintero llamado Jesús (en el momento mismo en que Juan le imparte el bautismo); luego lo conduce hasta el Gólgota y lo abandona cuando exhala su último aliento; sus enseñanzas ocultas deben ser transmitidas a los pocos iniciados. Otra herejía de notoria difusión fue la de Montano de Asia Menor (siglo II), originario de Frigia, que se autoproclama el Paracleto (es decir, "el Invocado", "el Consolador") que ha venido a reconfortar al pueblo cristiano. Montaño, según Eusebio de Cesarea, "debido a que su alma alberga un desmedido anhelo de sobresalir [...] de improviso se convirtió en un obseso, sobrecogido por falsos éxtasis [...] empezaba a hablar pronunciando palabras extranjeras, haciendo profecías [...]", y así fue recogiendo prosélitos que lo acompañaban en su vagar, entre los cuales incluso hubo dos mujeres, Priscila y Maximila, que también se daban aires de profetisas. Sobre Montano y su secta de catafrigios (como se les llamó también a sus seguidores) es preciso destacar el polémico retrato que de él esbozó su ex discípulo Apolonio de Éfeso (fines del siglo II-principios del siglo III): "Dime: ¿se tiñe el cabello un profeta? ¿Se maquilla de negro las cejas? ¿Ama el lujo un profeta? ¿Juega un profeta al ajedrez, a los dados? ¿Presta dinero un profeta?" (Eusebio, *Historia eclesiástica*, V, 6, 13 y 18). En realidad, todo parece indicar que Montano era animado por un gran rigor moral; predicaba, además, el ascetismo y la renuncia a la procreación (incluso se había emasculado como su conterráneo Atis, amante y sacerdote de la diosa Cibeles).

Los catafrigios

La conformación del corpus doctrinal del cristianismo avanza de la mano de la refutación de la herejía. Ireneo de Lyon (*ca.* 130-*ca.* 200) escribe no sólo el *Adversus haereses* contra las numerosas sectas que socavaban la unidad de los cristianos, sino también una *Demonstratio apostolicae praedicationis* para exponer la verdadera doctrina; Agustín de Hipona (354-430) escribirá, además de sus libros contra maniqueos, donatistas y pelagianos, una colección impresionante de obras que tienen por

objeto la exégesis bíblica, las cuestiones morales, la inmortalidad del alma; aquí mencionaremos de él sólo esos dos grandes fundamentos de la literatura patrística: *De doctrina christiana* y *De civitate Dei*.

En el gran debate teológico e intelectual de aquellos primeros y decisivos siglos de cimentación doctrinal, la frontera entre herejía y ortodoxia se desdibuja, sin embargo, muy fácilmente. Tal es el caso de Taciano *el Sirio* (siglo II), discípulo de san Justino (*ca.* 100-*ca.* 165), quien trata de armonizar en un único texto, el *Diatesseron*, los cuatro Evangelios, pero acaba por abrazar la herejía gnóstica de los encratistas (en muchos sentidos, los antepasados de los cátaros); tal es el caso del mismo Tertuliano, que de apologeta acaba en montanista, e incluso de Agustín, quien emprende el mismo recorrido, pero en sentido inverso, y pasa del maniqueísmo al cristianismo.

LA CONSOLIDACIÓN DE LA DOCTRINA Y LAS GRANDES HEREJÍAS DE LA ERA PATRÍSTICA

La nueva religión, en un principio difundida principalmente entre los humildes, logra después atraer también a intelectuales, rétores y filósofos, quienes, una vez convertidos a la fe, ponen al servicio de su causa su valioso bagaje cultural, contribuyendo así a la configuración doctrinal del cristianismo y combatiendo con gran ardor el paganismo y las desviaciones heréticas. En esta labor destacan muy particularmente los apologistas africanos; citaremos aquí sólo el *Adversus nationes* de Arnobio y el *De mortibus persecutorum* de su amigo Lactancio, ambos provenientes de Sicca Veneria, en el Túnez actual. Como el cartaginés Tertuliano escribe en su *Apologeticum* (10, 9), los dioses falsos y mentirosos usurpan el título divino: se trata en realidad de hombres idolatrados por otros hombres (empezando por Saturno). En *De error profanarum religionum* (12, 4) el siciliano Fírmico Materno (*fl.* 337-350) escribe que Júpiter,

además de ser un parricida, es la quintaesencia de la inmoralidad, incestuoso en todos los grados de parentesco: *cum matre concubuit, sororem suam duxit uxorem, et ut integrum facinus impleret incesti, filiam quoque animo corruptoris adgressus est* ["yació con su propia madre, se casó con su hermana y, para completar la infamia del incesto, trató de violar a su hija"].

Los Padres de la Iglesia

A esta elaboración doctrinal contribuyen de manera decisiva los Padres de la Iglesia, título que comienza a aparecer ya a finales del siglo IV para referirse a los autores más eminentes (entre los que, contradictoriamente, se cuentan personajes no siempre o no completamente ortodoxos, como Tertuliano) y pastores de almas (muchos, en efecto, son obispos). El *Decreto gelasiano* que mencionamos previamente precisó las características y las cualidades propias de los Padres de la Iglesia: *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas, eminens eruditio*. Muchos de los Padres serán nombrados, después de muchos siglos (de 1298 en adelante), también Doctores de la Iglesia. Más de un tercio (de los 33 que han sido reconocidos como tales en 2 000 años de teología) pertenece al siglo IV, pero la personalidad más importante, sin duda alguna, es Agustín de Hipona.

El arrianismo y el dogma de la Trinidad

La definición del nada sencillo dogma trinitario tuvo que pasar por la condena de Arrio (256-336), un presbítero de Alejandría según el cual Cristo no puede identificarse con el Padre, que es eterno e indivisible (su célebre fórmula aclara: "hubo un tiempo en que el Hijo no existía"). Por lo tanto, el Padre y el Hijo no pueden estar hechos de la misma sustancia. Semejante afirmación redunda en la degradación no sólo de la figura del Crucifijo, sino también del poder redentor del Hijo y, en resumen, de la propia Iglesia, que ha recibido de éste el legado y la misión. Excomulgado en 321 por el obispo Alejandro, que convoca un sínodo con este propósito, y obligado a huir, Arrio encuentra amparo y protección con Eusebio, obispo de Nicomedia, influyente consejero de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a

partir de 306); sus doctrinas se difunden a tal grado que el emperador, que a partir de 313 concedió a los cristianos la libertad de culto, convoca en 325 el Concilio de Nicea, considerado el primer concilio ecuménico, aunque estuviera compuesto casi exclusivamente de obispos orientales y el papa sólo hubiera enviado a dos curas en su representación. Arrio, contra quien se pronuncia con particular virulencia el diácono Atanasio (que luego sería el patriarca de Alejandría), es desterrado junto con su protector Eusebio; sus libros son quemados, su doctrina es condenada. El concilio establece que Cristo es consustancial *(homoousios)* al Padre, por quien fue engendrado y creado. A pesar de todo, los partidarios de Arrio consiguen recuperarse y luego toman la ventaja: Eusebio recobra el favor de la corte (será él quien administre el bautismo a Constantino en su lecho de muerte), Arrio es llamado del exilio para ser restituido, pero muere en el viaje, en 336 (en una letrina de Constantinopla, según precisa la tradición que le es decididamente hostil). Sin embargo, la suerte del arrianismo no se agota con la muerte del hereje, sino que se difunde con mayor ahínco; un obispo arriano, el godo Wulfila (311-*ca.* 382), convertirá a sus compatriotas, quienes, en unas pocas décadas, serán los responsables del saqueo de Roma.

Otras dos temáticas heréticas que, por el momento en que fueron combatidas, pasarían a formar parte de la historia de la Iglesia, y serían impugnadas vigorosamente por san Agustín, son la donatista y la pelagiana. El númida Donato (siglo IV), durante varios años obispo de Cartago, opina que los sacramentos son ineficaces si los administran clérigos indignos y traidores, como los de la época de las persecuciones (concretamente, las que había ordenado Diocleciano entre los años 303 y 305), que habían abjurado o se habían mostrado cobardes y habían entregado los textos sagrados a los perseguidores para que fueran quemados (desde entonces, en efecto, el verbo *tradere*, que originalmente significaba sólo "entregar", adoptó el sentido de "traicionar" con el que todavía hoy se conserva en sus formas

Donato y la eficacia de los sacramentos

evolucionadas en varias lenguas romances). El indigno, pues, no puede bautizar, como insiste Petiliano (finales del siglo IV-principios del siglo V), seguidor de Donato, y como muchos otros habrían de sustentar, ya sean herejes medievales o protestantes posteriores. El donatismo fue condenado repetidamente en el Concilio de Cartago del año 411 y en el de Arlés de 431, mientras que el Concilio de Trento habría de ratificar la afirmación de que la eficacia del sacramento no depende de quién lo administre *(ex opere operantis)* sino que vale por sí mismo *(ex opere operato)*.

La herejía —que provoca más bien un cisma— de Nestorio (segunda mitad del siglo IV-*ca.* 451), nativo de Antioquía y patriarca de Constantinopla a partir de 427, tiene un carácter fundamentalmente cristológico: para él, en Cristo subsisten dos naturalezas, la divina y la humana, y así a María no se le puede atribuir el nombre de "madre de Dios", ni el de Theotokos (Deipara), sino sólo el de "madre de Cristo". En este conflicto se confunden las rivalidades, las intrigas palaciegas y la defensa instrumental de la ortodoxia; el poderoso obispo de Alejandría, Cirilo (*ca.* 380-444), apoyado por el obispo de Roma y el de Éfeso, consigue del emperador Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408) la convocatoria al Concilio de Éfeso (431). En él, con un golpe de astucia, Cirilo, aprovechando el retraso de los partidarios de Nestorio, excomulga a este último. A su llegada al concilio, Juan I (patriarca de Antioquía de 428 a 442), amigo de Nestorio, excomulga a su vez a Cirilo. En semejante convulsa situación el emperador destituye tanto a Nestorio como a Cirilo, pero el conflicto continúa. En el siguiente Concilio de Calcedonia (451) se rechaza el monofisismo y se proclama que Cristo es una sola persona que tiene dos naturalezas, la humana y la divina, adoptando las tesis de Nestorio. Los seguidores de este último, sin embargo, aún insatisfechos, constituyen una Iglesia autónoma que estaría destinada a alcanzar una gran difusión antes de la llegada del islam: así en Persia (donde se vuelve Iglesia nacional), en Arabia, en Siria, en la India y hasta en China (donde por varios siglos

Nestorio y la naturaleza de Cristo

sobreviven varias comunidades cristianas). De ahí en adelante calcedonianos y monofisitas habrían de combatir

> con tal vehemencia que muchos preferían el destierro e incluso la muerte antes que la comunión con sus correligionarios, y su fanatismo los llevó a incendiar iglesias y a profanar los sacramentos de los adversarios. Esta animadversión creció tanto que, cuando los mahometanos invadieron el imperio, los monofisitas los acogieron como libertadores, y abrieron a los enemigos del cristianismo las puertas de sus ciudades [N. Zernov, *El cristianismo oriental*, 1990].

Pelagio y el pecado original

La herejía de Pelagio (*ca*. 360-*ca*. 430), refutada con particular severidad por Agustín, toca el tema de la salvación y el pecado original, pilares de la Iglesia y fundamentos de la Encamación. El monje Pelagio, procedente de Britania, permanece mucho tiempo en Roma, donde desarrolla sus reflexiones sobre la gracia divina (con sorprendente modernidad), y la Iglesia no mostró titubeos o incertidumbres en sus justificaciones antes de condenarlo definitivamente. Un aspecto central en el pensamiento del monje británico es la exaltación del libre albedrío, esencia y raíz de la dignidad del hombre, un concepto que el Renacimiento habría de retomar con orgullo: *Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit; hinc dignitas*. Tan inestimable es el valor de la libertad de elegir que, paradójicamente, el hecho mismo de hacer el mal (porque se pudo elegir) es, en sí, un bien *(hoc quoque ipsum, quod etiam mala facere possumus, bonum est:* éstos son sólo dos pasajes de la primera carta a la Virgen Demetria que aparece en la *Patrología latina* (XXX, columnas 18 y 19 de la edición parisiense de 1865). El optimismo fundamental de Pelagio sobre la naturaleza humana lo empuja a creer que el hombre puede alcanzar la salvación sin la intervención de la gracia divina, sólo con sus propios medios. Según Pelagio, el pecado original únicamente concierne a Adán, que fue su artífice; la humanidad que ha existido después de él es inocente y, así, el bautismo no puede purificar al hombre de un

pecado que no ha cometido, sino, más bien, sólo ratifica su entrada a la comunidad cristiana. Probablemente hayan sido consideraciones de sesgo oportunista (más que un serio análisis de su pensamiento) las que produjeron la condena de un pensador tan original y valeroso como Pelagio: si el hombre puede salvarse a sí mismo, ¿de qué sirven la Iglesia y sus sacerdotes?, ¿y por qué habría muerto Cristo en la cruz, si no para redimir el pecado original y entablar un nuevo pacto con la humanidad? El optimismo de Pelagio se topa con la concepción predominante (y fundamentalmente sospechosa de lo sensual, ya que ésta es una de las principales cuestiones en juego) de una humanidad *massa damnationis*, es decir, inclinada ontogenéticamente al mal y que habría de encontrar, 1 000 años más tarde, a su más decidido defensor en un monje de Sajonia: Lutero (1483-1546). Varios sínodos, entre ellos el de Cartago (418), condenan las doctrinas de Pelagio y ratifican el dogma del pecado original.

De manera simultánea a la formación de un corpus doctrinal común, se verifica un lento pero constante distanciamiento entre la Iglesia de ritual latino y la de ritual griego y oriental. Las rivalidades entre las Iglesias siempre habían existido, pero la división del propio imperio en 395 las agudizó; los dos principales centros de gravedad del poder, Roma y Constantinopla, tratan de imponer, no sin resistencias, su supremacía a las sedes patriarcales de Antioquía y Alejandría, mientras que otras Iglesias (maronita, copta, armenia, caldea, jacobita, etc.) gozan relativamente de autonomía (aunque inestable y atormentada), que se mantiene hasta nuestros días.

Roma y Constantinopla

La iconoclasia se ha definido impropiamente como una herejía. En 726 el emperador León III *el Isaurio (ca.* 685-741, emperador a partir de 717), apoyado por un grupo de reformadores, prohíbe la fabricación, el comercio y la veneración de imágenes sagradas, que considera idolátricas porque dan lugar a supersticiones y fanatismos. Naturalmente estas medidas encuentran inmediata hostilidad y resistencia por parte del clero y los monjes, que con esta prohibición se ven afectados duramente lo mismo en su

prestigio que en sus rentas. León acaba por expulsar a los rebeldes, confiscando sus bienes, y trata de extender la prohibición también a Roma, donde, sin embargo, más de un siglo antes ya Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) había declarado que era admisible el culto de las imágenes ("las imágenes son el libro de aquellos que no conocen las Sagradas Escrituras", Cartas, IX, 209), declaración que luego será solemnemente ratificada en el Concilio Tridentino. Muchos disidentes se refugian en Italia, donde fundan numerosos monasterios y encuentran un inesperado aliado en el papa, quien, mediante esta oposición a Constantinopla, subraya su propia autonomía relativa, que luego quedaría sellada en el año 800 con la coronación de Carlomagno (742-814) como emperador del Sacro Imperio romano.

La iconoclasia

Entre otras múltiples desviaciones doctrinarias vale la pena mencionar, finalmente, el bogomilismo —iniciado por un cura búlgaro de nombre Bogomil, que no es sino un calco del nombre griego Teófilo—, surgido a mediados del siglo X y que parece haber cruzado los confines del Imperio bizantino para echar raíces en algunas zonas de Italia septentrional y Francia meridional, inspirando posteriormente el movimiento de los cátaros. No existen fuentes directas de la doctrina (conocida sólo por sus detractores), pero en esencia los bogomilos no reconocen a la Iglesia oficial ortodoxa y pretenden ser los verdaderos seguidores de Cristo; rechazan el culto, la liturgia y la oración (salvo el padrenuestro); niegan la Trinidad y los sacramentos, así como la veneración de los santos, los iconos y las reliquias, y abrazan el maniqueísmo (A. Dimitar, *Bogomilismo. Una herejía medieval búlgara*, 1979).

El bogomilismo

Véase también

"La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152; "La difusión del cristianismo y las conversiones", p. 157; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178.

LA ASCENSIÓN DE LA IGLESIA DE ROMA

Marcella Raiola

La progresiva consolidación del aparato eclesiástico y la amplia difusión del cristianismo se presentan como fenómenos de "resemantización" de la historia de Roma y constituyen el íncipit de una nueva dialéctica institucional.

Roma entre universalismo e idealización. La crisis espiritual del mundo antiguo y la historia "providencial"

La reciente "querella" sobre las "raíces cristianas" de Europa demuestra la existencia (subrayada por ciertos intereses) de un ineludible legado político-cultural que remite a la mitografía de Roma como sinónimo y garantía de universalidad del poder y subraya la implantación ideológica que dicho poder conlleva. El papado, en efecto, a partir del siglo IV proyecta a Roma hacia un nuevo ecumenismo, presagio de heterogéneas y numerosas regeneraciones funcionales del mito de la *urbs*. Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) resultó ser el más "grande revolucionario" de la historia antigua —según la propia frase de Amiano Marcelino *(Res Gestae Libri XXXI*, 21, 10, 8): *Novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recenti*—, al transformar el imperio en un imperio cristiano. En 313 el vencedor de Majencio (*ca.* 278-312) celebra un pacto con Licinio (*ca.* 250-*ca.* 324) para uniformar el trato a todos los súbditos de las muchas regiones de la tetrarquía imperial, y en este pacto, conocido como Edicto de Milán, asegura la libertad de culto. Subsecuentemente, exonera a los *clerici* de los *munera publica*, es decir, de la obligación de desempeñar las funciones municipales de los decuriones. Esto significa, por lo tanto, que el Estado considera la misión religiosa como aún más provechosa que la actividad administrativa o

Las "raíces cristianas"

"productiva". Mas no acaba ahí esta tendencia: ya en 313, en una epístola al procónsul de África, Constantino hace una distinción entre *ecclesia catholica*, es decir, la Iglesia oficialmente reconocida, y los *haeretici* y *schismatici*, que quedan excluidos de todos los beneficios. Se fincan así las bases de la *definitio orthodoxae fidei* para la estabilización dogmática y para la formulación de cánones disciplinarios. Emperador único a partir de 324, Constantino ratifica la jurisdicción civil de los obispos *(episcopalis audientia)* —que es concurrente con la farragosa jurisdicción ordinaria— y aumenta el patrimonio eclesiástico, permitiendo a los *clerici* recibir *bona* testamentarios. El advenimiento del imperio cristiano marca el nacimiento de una historiografía eclesiástica que abarca las distintas etapas de la consolidación de la Iglesia. Uno de sus primeros exponentes es Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339), quien esboza la teoría de la investidura divina del monarca, *analogon* terrenal de la monarquía celeste, y reinterpreta desde una postura providencial toda la historia humana; que historia culmina con el triunfo de la Iglesia. En 325 Constantino, *epískopos ton ektòs*, es decir, superintendente de las *necessitates* de los laicos (una posición equidistante entre el cesaropapismo y el empleo de la religión como *instrumentum regni*), preside, en Nicea, el primer concilio ecuménico, en el que se proscribe la herejía de Arrio (256-336), quien, al negar un alma humana a Cristo, convertía al Hijo-Logos en una criatura del Padre y, por lo tanto, una criatura subordinada a él. Las consecuencias más importantes del sínodo fueron: la formulación canónica del dogma trinitario (el Hijo es *homooúsios to patrí*, es decir, "consustancial al Padre") y la asignación a los arzobispos de Roma, Alejandría y Antioquía de la jurisdicción sobre los clérigos de Occidente, Egipto y Oriente, respectivamente. Otra aportación notable de la era constantiniana es la fundación, en 330, de la Nueva Roma, es decir, Bizancio. Los hijos de Constantino se reparten la herencia paterna en 337. Después de agitados acontecimientos prevalece Constancio II

La investidura divina del monarca

(317-361, emperador a partir de 337), de tendencias arrianas, que aumenta el prestigio de la Nueva Roma y conduce al destierro al obispo ultraortodoxo Atanasio de Alejandría (295-*ca.* 373).

La "religión de Estado" y la *definitio orthodoxae fidei:* el triunfo del papado

Un caprichoso y provocativo vuelco de revancha pagana se suscita con Juliano *el Apóstata* (331-363), quien cultiva la utopía de la creación, sobre bases neoplatónicas y mistéricas, de una Iglesia pagana que, sin embargo, reprodujera las articulaciones internas de las entidades cristianas para la asistencia caritativa. Sus sucesores no lograron contener a los bárbaros dentro de los confines que se les habían asignado mediante la consolidada práctica diplomática de los *foedera*. Los godos, convertidos al arrianismo de Wulfila (311-*ca.* 382), infligen una dramática derrota a los romanos. Valente (328-378, emperador a partir de 364) muere en el campo de batalla, en Adrianópolis (378), y san Jerónimo llora las ruinas del imperio (*Ep.* 60, 16, 1: *Romanus orbis ruit).*

La evidente decadencia del poder militar y político de Roma, en particular, y del Occidente, en general, se ve contrarrestada por la enérgica acción de obispos de la talla de Ambrosio (*ca.* 339-397), valiente defensor de la ortodoxia contra las pretensiones arrianas, judaicas y paganas, polemista y exégeta refinado pero, sobre todo, defensor incansable de la autonomía de la Iglesia, del derecho del obispo a la *parrhesía* y de la sumisión del emperador a los dictámenes eclesiásticos. Ambrosio condiciona profundamente la política de Teodosio I (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379) y llega a emplear incluso el arma de la excomunión (390) a causa de una matanza ordenada por el emperador, a quien impone una penitencia pública.

Teodosio promulga, en 380, el Edicto de Tesalónica, que hace del imperio un Estado de fe y prohíbe el culto pagano. El edicto

será luego incluido (438) en el *Codex Theodosianus* (16, 1, 2) de su homónimo sucesor (Teodosio II, 401-450, emperador a partir de 408); esta *constitutio* abre precisamente el libro del código, que recopila las leyes sobre las relaciones *imperium-ecclesia*, señal de un reconocimiento ya pacífico de la estructura eclesiástica ecuménica. Se condena la herejía como un "crimen público": si bien el Estado debe su estabilidad más a las prácticas religiosas que a los *munera*, está claro que el hereje constituye una amenaza para la *utilitas publica*. Nace, de esta manera, esa ósmosis entre factores políticos y religiosos que caracterizará tan marcadamente a la Antigüedad tardía y a la Edad Media.

El Edicto de Tesalónica

Las sutilezas doctrinales que oponen a Occidente y Oriente entre los siglos IV y V esconden posiciones ideológicas antitéticas y evidentes aspiraciones a la supremacía. Un caso paradigmático es el Concilio de Calcedonia (451), convocado por Marciano (*ca.* 390-457, emperador a partir de 450), en el que se condena la doctrina nestoriana de las dos distintas y asimétricas naturalezas de Cristo, según las intenciones del papa León I (*ca.* 400-461, pontífice a partir de 440), el mismo que, según la tradición, detuvo a Atila (?-453) a las puertas de Roma. No es una casualidad que este concilio proclamara también la primacía papal sobre la Iglesia universal. Así, la Roma abandonada por los dioses y saqueada por los visigodos (410) resurge como *aeterna civitas Dei*.

Roma: aeterna civitas Dei

La iglesia entre la mediación y la suplantación durante la edad romano-bárbara: el Sacro Imperio romano

A partir de la fecha tradicionalmente señalada como la "caída del Imperio romano", es decir, el año 476, la Iglesia desarrolla un papel activo de mediación entre el Imperio bizantino, el Senado romano y las poblaciones bárbaras. Odoacro (*ca.* 434-493) llega a Italia "bendecido" por san Severino, y Teodorico (*ca.* 451-526, rey

a partir de 474), su sucesor, visita Roma en el año 500 en calidad de *devotus ac si catholicus*. En el curso del siglo VI la Iglesia atraviesa momentos de gran tensión. El llamado "cisma acaciano", que se origina por el consentimiento de Zenón (*ca*. 430-491, emperador a partir de 474) al *Henótikon* (482) de Acacio —un documento que ratifica el dogma de la doble naturaleza de Cristo y omite mencionar el Concilio de Calcedonia— y se prolonga hasta el año 519, provoca que la aristocracia católica romana (más intransigente) prefiera colaborar con el godo arriano Teodorico, confiriendo, por lo tanto, estabilidad a su reino, antes que dialogar con los "herejes" bizantinos. De hecho, el fin del reino godo provocará posteriormente la reconciliación entre Roma y Bizancio en el plano doctrinal. También el cisma laurenciano, iniciado en 498 con la doble elección de los papas Lorenzo y Símaco, pone en entredicho el diálogo entre los poderes y obliga al hábil y tolerante Teodorico a una delicada intervención diplomática (después de seis sínodos y muchos atentados, en 506 se reconoce la supremacía de Símaco, el candidato de la aristocracia romana antibizantina). Mientras que la conversión del franco Clodoveo (*ca*. 466-511, rey a partir de 481 / 482) del paganismo al cristianismo (489) en Francia y la colaboración con el episcopado católico de los visigodos en España aseguran a tales reinos concordia interior y prosperidad, en Italia la invasión lombarda (568) destruye los restos del aparato económico-jurídico y cultural de la *Romanitas* y abate a Italia con una serie de devastaciones que apenas pueden ser atajadas por la Iglesia, especialmente bajo el papado de Gregorio Magno (*ca*. 540-604, pontífice a partir de 590), quien asume poderes estatales en suplencia, debido a la debilidad operativa del exarca bizantino, y configura un Estado localmente autónomo, con un vasto patrimonio territorial e inmobiliario. Gregorio emprende enseguida una amplia labor de evangelización de las poblaciones paganas, difunde la liturgia romana, consolida la primacía del obispo de Roma como guía de la Iglesia universal y entreteje una sólida red de relaciones diplomáticas.

La mediación con los bárbaros

En 603 Adaloaldo, el heredero del trono lombardo, hijo de Teodolinda (?-628) y Autario (?-590, rey a partir de 584), recibe el bautismo, pero esto no significa la conversión en masa de los lombardos, en cuyo trono todavía habrían de reinar muchos reyes arrianos. Con el rey Liutprando (?-744, rey a partir de 712) se cumple finalmente la conversión. El rey intenta unificar el territorio y consolidar su reino, conquistando la Pentápolis y el Exarcado, pero el papa lo disuade y lo convence de devolver estos territorios a Bizancio. El castillo de Sutri, por su parte, es devuelto al patrimonio "de los beatísimos Pedro y Pablo", es decir, a la Iglesia (728), donación que tradicionalmente se considera el nacimiento del "poder temporal" de los papas, pues con ella se hace por primera vez el reconocimiento oficial, por parte del rey, de la jurisdicción eclesiástica sobre un territorio definido. La aspiración de la Iglesia romana de ejercer su poder en una dimensión universal es la razón más importante por la que en Italia no se consigue nunca esa completa fusión étnica que aseguró la estabilidad, por ejemplo, en la España de los visigodos. Roma sencillamente no podía reducirse a capital de un reino con carácter nacional. Cuando, así, el rey Desiderio (?-*ca.* 774, rey a partir de 756) retoma las políticas de sus predecesores Liutprando y Astolfo (?-756, rey a partir de 749), con la intención de consolidar el reino, los papas no dudan en otorgar a los francos el título de protectores de la Iglesia. El papa Esteban II (?-757, pontífice a partir de 752) confiere a Pipino III (*ca.* 714-768, soberano a partir de 751) y a sus hijos la sagrada unción y solicita su intervención contra el expansionismo lombardo. En esos años, no por casualidad, se redacta el documento falso llamado *Constitutum Constantinii*, con el que se pretendía remontar hasta la época de Constantino la donación de Sutri y de los otros territorios de la Iglesia. El rey Desiderio se compromete a 15 años de paz en el reino, pero a la muerte de Carlomán (751-771, soberano a partir de 768) el equilibrio político se ve alterado y el papa Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772) inviste al futuro

El poder temporal de los papas: la donación de Sutri

Carlomagno (742-814) con la encomienda de defender los territorios de la Iglesia. En 774 los lombardos son derrotados y, en consecuencia, numerosos condes y vasallos francos se establecen en Italia. La Iglesia ayuda a Carlomagno a elaborar una ideología del poder y lo introduce en el cauce de la tradición de los emperadores cristianos. La curia pontificia le confiere prerrogativas que son propias del emperador bizantino, de quien busca emanciparse la Iglesia. A partir de 797, por otro lado, el trono bizantino es ocupado por Irene (752-803, emperatriz de 797 a 802), es decir, una mujer, por lo que se le considera vacante. Carlomagno trata inútilmente de conseguir su mano y el rechazo lo induce a ver en la Iglesia de Roma la única fuente para legitimar su poder como universal y "sagrado". En el año 800 León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) corona a Carlomagno como emperador del Sacro Imperio romano e inaugura así una nueva y muy controvertida etapa de las relaciones entre el poder civil y el religioso.

Carlomagno: emperador del Sacro Imperio romano

Véase también

"La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178; "El Siglo de Hierro del pontificado", p. 247. **Artes visuales** "Los espacios del poder, p. 668; "El arte figurativo en Roma", p. 673.

LA IGLESIA DE ROMA Y EL PODER TEMPORAL DE LOS PAPAS

MARCELLA RAIOLA

La Iglesia comienza a administrar legados y donaciones que constituyen muy pronto un patrimonio enorme, administrado por los obispos. El Patrimonium Petri se aprovecha para obras caritativas, pero también para suplir la participación estatal, cada vez menos sustancial o incluso ausente del todo, especialmente durante las

***migraciones bárbaras. Este proceso trae por consecuencia la creación de un Estado Pontificio con una notoria estabilidad territorial y un poder político siempre creciente*.**

La Cathedra Petri y la "política pontificia"

La locución "poder temporal", que hoy casi siempre suscita una severa crítica moral, pues evoca el abandono de la Iglesia de su vocación por los pobres y sus deberes evangélicos y la proximidad contaminante de los valores de la *civitas terrena*, ha tenido históricamente valores semánticos y contenidos políticos muy matizados. Al inicio de la llamada "edad de la Iglesia imperial", es decir, el siglo en que la ya vencedora comunidad religiosa de cristianos se dispone a negociar sus valores para integrarse al aparato del poder y orientar las decisiones de éste, Constantino (*ca*. 285-337, emperador a partir de 306) concede a las compactas jerarquías eclesiásticas una serie de privilegios que constituirá el esqueleto del poder ejercido a partir de entonces, así como su acreditada legitimación.

La *vacatio muneris publici*, es decir, la exención de las funciones municipales de los decuriones (véase *Codex Theodosianus*, XII, 1, 163), el derecho a confiscar los *bona testamentari*, la jurisdicción civil de los obispos, que coincide con la de las magistraturas (véase Amiano Marcelino, *Res Gestae*, XXXXXXXI, donde se denuncia la ignorancia de los leguleyos y se invoca la intervención imperial para la revisión de las fases procesales y la selección de los textos legislativos), constituyen así los pilares de la actividad social y política de la Iglesia. Los obispos, eminentes en el aparato eclesiástico, a menudo elegidos por el pueblo y procedentes generalmente de los rangos del Senado (Occidente) o de la nobleza periférica (Oriente), administran patrimonios enormes. A partir del siglo III las Iglesias

Donaciones de los conversos y bienes inmuebles

urbanas se atribuyen el derecho de adquirir bienes inmuebles y de aceptar las generosas donaciones o legados de los conversos. Cipriano (*ca.* 200-258) inventa la fórmula de la *Cathedra Petri*, institucionalizando, por así decirlo, la actividad caritativa y de asistencia que lleva a cabo la Iglesia en los territorios devastados por las crisis económicas y las migraciones bárbaras.

El papa Dámaso (*ca.* 304-384), designado por Teodosio I (*ca.* 347-395) en el Edicto de Tesalónica de 380, depositario del credo ortodoxo, es el primero en poner en práctica una "política pontificia" que busca mediar entre poderes e impulsar actividades diplomáticas. La decadencia del sistema escolar romano convierte a los obispos en los más acreditados receptores de la cultura grecorromana, cuyos valores jurídicos y teóricos han de ser transmitidos a los bárbaros. Allí donde la interacción entre obispos y nuevos señores se realiza de manera pacífica y duradera, los *regna* occidentales prosperan, como es el caso de los visigodos y los francos —Clodoveo (*ca.* 466-511, rey a partir de 481 / 482) se convierte del paganismo, mientras que otros bárbaros, en cambio, sostienen su fe arriana como una marca de identidad—; allí donde tal fusión no fragua, el *regnum* entra en crisis (godos, vándalos, lombardos). Es verdad que en el caso italiano la vocación y la pretensión universalista de Roma contribuye también a impedir que Italia se constituya como nación romanogermánica.

El cisma laurenciano y los intereses patrimoniales de la Iglesia

En el siglo VI, durante el reinado de Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), educado en *gremio civilitatis* (Enodio, *Panegírico* 11, en M. G. H., A. A. 7, ed. de F. Vogel, 1961), es decir, en Bizancio, donde había pasado su adolescencia como rehén y, por lo tanto, con *reverentia* respecto de los enfrentamientos entre la aristocracia y los obispos, se lleva a cabo un episodio de graves consecuencias: el llamado "cisma laurenciano", que deja traslucir todas las contradicciones de la Iglesia romana, enfrascada en una férrea confrontación

Dos papas elegidos al mismo tiempo

doctrinal y política con Bizancio. En 498 Símaco (?-514, pontífice a partir de 498), candidato de la aristocracia católica, y Lorenzo (antipapa de 498 a 506), candidato filobizantino de la aristocracia laica romana, son elegidos simultáneamente. Teodorico permanece neutral y procura no inmiscuirse en el asunto. Sin embargo, se dan violentos enfrentamientos que afectan el orden público hasta que, en 506 (en el enésimo concilio, suscitado por este conflicto), se establece que Símaco —a quien los adversarios pretendían procesar por indignidad mediante un insólito procedimiento— ha de ser considerado el papa legítimo.

Detrás de las pretensiones de los partidarios de Lorenzo hay, naturalmente, muchas cuestiones de fondo; entre ellas la expulsión de los godos por parte de Bizancio (deseada por muchos) y la supresión de la autonomía de los obispos en la gestión del patrimonio eclesiástico, constituido por bienes inmuebles generalmente pertenecientes a nobles que desean evitar su enajenación o su reconversión. Durante el cisma se difunden libelos apócrifos con el objetivo de hacer remontar hasta la edad constantiniana los fundamentos de las reivindicaciones respectivas. Entre éstos figura el *Constitutum Silvestri*, un documento falso pero que proporcionará la base para el famoso *Constitutum Constantinii.*

El pontificado de Gregorio Magno y el nacimiento del Estado Pontificio

Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) será el papa que, bajo la presión de los lombardos, se encarga de crear un verdadero Estado Pontificio, sobre el cual sus sucesores ejercerán *naturaliter* su soberanía. El estado de emergencia provocado por los asedios, las matanzas y los despojos, conjuntamente con la impotencia del exarca, representante de Bizancio en la Italia reconquistada por Justiniano (481?-565), pero no gobernada directamente por el Oriente, obligan al papa a suplantar el poder estatal, a cumplir funciones

El papa como sustituto del

administrativas, a entablar negociaciones para el abastecimiento público, transformando así la sede

poder estatal

episcopal romana en una entidad política *pleno iure*. En 595 Gregorio negocia, a nombre del emperador, la retirada del duque Ariulfo, que amenaza Roma y Rávena, ofreciéndole una fuerte suma y dando así una lección al exarca sobre qué tácticas adoptar para evitar la amenaza de saqueos posteriores.

Durante su pontificado el *Patrimonium Petri* se convierte en la fuente única de sustento para Roma y para los territorios circundantes. Gregorio recibe y controla las cuentas de los *conductores* de los vastos fondos sicilianos, campanios y calabreses de la *ecclesia;* maquina estrategias para aumentar la productividad y financiar obras de asistencia, restauración y evangelización. Teólogo y pensador perspicaz, a pesar de sus aspiraciones eremíticas, sirve a su Iglesia en el plano material lo mismo que en el doctrinal y disciplinario. Sus acciones no son sólo una consecuencia del cesaropapismo bizantino: él incluye a los bárbaros en el panorama providencial de la historia y se dispone, por lo tanto, a iniciarlos en la fe. Teodolinda (?-628), esposa de los soberanos Autario (?-590) y Agilulfo (?-616, rey a partir de 590), se convierte en 603 y bautiza a su hijo Adaloaldo. No obstante, en el trono todavía habrá soberanos arrianos e instigadores de persecuciones.

La donación de Sutri y la legitimación política del poder papal

Liutprando (?-744, rey a partir de 712) intenta la fusión entre lombardos y romanos y lleva a buen término el proceso de conversión de los primeros. Aprovechando el clima de tensión que genera la lucha iconoclasta, penetra en los territorios itálicos del Exarcado y la Pentápolis bizantinos. Gregorio II (669-731, pontífice a partir de 715) lo confronta a las puertas de Roma y lo induce a devolver los territorios. El castillo de Sutri, sin embargo, es donado a los “beatos Pedro y Pablo” (728), es decir, a la Iglesia,

constituyendo el primer núcleo del Estado Pontificio y la base concreta del "poder temporal" de los papas. En realidad las donaciones ya habían sido numerosas anteriormente; la importancia que se confiere a la donación de Sutri, sin embargo, se debe al hecho de que va acompañada del específico reconocimiento político del derecho papal de administrar un territorio. Ahora bien, como ya se mencionó, aún no maduran las condiciones para que nazca un reino de carácter nacional, debido a la "universalidad" de la misión de la Roma cristiana, que se muestra renuente a circunscribir sus acciones al territorio itálico.

El primer núcleo del Estado Pontificio

LOS FRANCOS: EL "BRAZO SECULAR" DE LA IGLESIA Y EL SACRO IMPERIO ROMANO

El ecumenismo del papel de Roma como *caput ecclesiae* es también el principal motivo de la intervención de los francos en Italia, solicitada por primera ocasión por el papa Esteban II (?-757, pontífice a partir de 752) contra Astolfo (?-756, rey a partir de 749) y luego por el papa Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772) contra Desiderio (?-774 *ca.*, rey a partir de 756). Los francos no eran ciertamente más devotos que los lombardos, por lo que la solicitud de ayuda de los papas se configura como un acto exquisitamente políticoestratégico, con miras a la preservación, o bien, a la consolidación de la hegemonía de la *Cathedra Petri.* Pipino *el Breve (ca.* 714-768, rey a partir de 751), hijo de Carlos Martel (684-741) y su sucesor, es ungido como rey por el santo misionero Bonifacio (672 / 675-754), que encontraría el martirio en el territorio de los frisones, y por el papa Zacarías (?-752, pontífice a partir de 741), acciones que otorgan al papado, oficialmente, la elección del soberano franco.

El brazo secular de la Iglesia

Con tal gesto simbólico el soberano franco resulta el mejor candidato para convertirse en el brazo secular de la Iglesia, y obtiene, a cambio de ello, la investidura de monarca por derecho

divino. El papa Esteban II también unge, posteriormente, a Carlomán (751-771, soberano a partir de 768) y a Carlomagno (742-814), hijos de Pipino, en el momento en que se les solicita ayuda militar contra los lombardos.

El Constitutum Constantinii

Se dice que Pipino se había empeñado en otorgar al papa las tierras al sur de la línea Luni-Monselice, y parece, luego, que en tal contexto también se redactó el célebre *Constitutum Constantinii*, que hace remontar la donación de Sutri a Constantino *el Grande* para evitar que se le objetara al papa la aceptación de un territorio de manos de los bárbaros, donación que se supone debía rechazar. Muchos siglos después el documento sería desmentido como apócrifo de manera definitiva por el gran humanista y filólogo Lorenzo Valla (1405-1457) a partir de un riguroso análisis lingüístico-estilístico. Después de la derrota de Astolfo, con la ascensión al trono de Desiderio, rey prudente y propenso al diálogo, la situación parece estabilizarse. Carlomagno se casa con la hija del rey lombardo, pero la repudia a la muerte de su hermano Carlomán, esposo de la otra hija del rey (enviada de vuelta a Italia junto con sus hijos). A consecuencia del ataque con que arremete Desiderio, Adriano I invoca la intervención de Carlomagno, que, tras derrotar al lombardo, coloniza el territorio con su aristocracia y "exporta" hacia Italia la práctica de establecer relaciones entre vasallos y señores, que, junto con la concepción alodial del poder (división y fragmentación de las competencias y las atribuciones), da origen a lo que se conoce comúnmente como sistema feudal. Los monjes y obispos cultos adoctrinan a Carlomagno y ayudan a proyectarlo hacia la dimensión universalista que caracterizaba el poder romano. En el año 800 el controvertido papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) corona a Carlomagno como emperador de los romanos, ratificando el nacimiento del Sacro Imperio romano. La Iglesia, pues, queda confirmada como la única fuente legitimadora de los poderes ecuménicos. En las décadas siguientes las funciones civiles que desempeñan los obispos acabarán por poner en

entredicho su misión y la ósmosis funcional de las tareas, garantizada por el carisma de Carlomagno y por sus políticas culturales de largo alcance (encaminadas a instruir y educar tanto a obispos como a funcionarios), se traducirá en una feroz lucha por el predominio ideológico y político entre los representantes del poder imperial y los exponentes del alto clero.

Carlomagno coronado por León III

Véase también

"La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178.

"Los espacios del poder", p. 668; "El arte figurativo en Roma", p. 673.

LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO Y LAS CONVERSIONES

GIACOMO DI FIORE

Tras la muerte de Cristo, sus seguidores se plantearon el problema de si la nueva religión tendría que estar reservada a los judíos o si tendría que dirigirse a todos los hombres. Prevaleció el pensamiento de Pablo de Tarso, que no quería que el cristianismo se redujera a una de las tantas sectas efímeras de origen judío sino que, en concordancia con las propias enseñanzas de Jesús, mantuviera su vocación universal. En el proceso de difusión del cristianismo pueden distinguirse dos momentos: el primero, el de las persecuciones por parte del Imperio romano; el segundo, el de la libertad de culto, seguida por la elevación del cristianismo a religión de Estado. Las etapas siguientes de la historia del cristianismo se revelan como un gradual avance hacia el Oriente y Occidente, pero también sembrado de repliegues y de compases de espera, como fue el caso de la pérdida de las provincias que, al comienzo del siglo VII, pasaron al

islam. La conversión en Europa —que se acompaña del progresivo avance de la barbarie a la civilización (en este sentido el cristianismo se convierte también en un polo de atracción)— no puede considerarse completa sino hasta finales del siglo XIV, cuando el último soberano pagano, Jogalia de Lituania, recibe el bautismo.

LOS EXORDIOS

En el llamado Concilio Apostólico de Jerusalén —que tuvo lugar alrededor del año 50 y es el primero del que se tiene noticia— se plantea el problema de si los destinatarios del nuevo mensaje de salvación tendrían que ser sólo los judíos, como piensa Simón Pedro (siglo I), o también los paganos, como cree, por el contrario, Pablo de Tarso (siglo I). Precisamente este último, toda vez que su línea de pensamiento prevalece, asume la planeación de la estrategia misionera que le vale el apelativo de *Apóstol de los gentiles* o *Apóstol de las naciones*, dando un impulso decisivo a la evangelización de los paganos (o gentiles); ésta lo convierte en el protagonista del movimiento y lo lleva a viajar por buena parte de la cuenca del Mediterráneo, no siempre con resultados alentadores. En Filipos, en Macedonia, Pablo y los suyos fueron apaleados y encarcelados; en Tesalónica debe igualmente huir para no caer en prisión; cuando llega a Éfeso (donde se encuentra con una de las siete maravillas del mundo, el templo de Artemisa) tiene lugar una revuelta entre los artesanos que construyen y venden modelos de plata en miniatura del templo de la diosa: para ellos el éxito de los corifeos de la nueva religión monoteísta significaría naturalmente la ruina.

Pablo de Tarso: Apóstol de los gentiles

En el Areópago, una de las colinas que dominaba la capital griega, ocurre el primer debate intelectual entre Pablo y los atenienses que, despertados por la curiosidad, habían acudido en masa a escuchar al predicador de la nueva religión; éste discutía,

desde hacía días, con filósofos estoicos y epicúreos por las plazas de la ciudad; mas cuando Pablo comienza a hablar de la resurrección de los muertos, la gente, escéptica, empieza a irse o, peor, a burlarse de él, a tal grado que finalmente decide retirarse. Si hemos de creer en los Hechos de los Apóstoles (17, 34) incluso en esta ocasión hay, sin embargo, algunos que se convierten, entre ellos Dionisio, llamado el Areopagita, que posteriormente parece convertirse en el primer obispo de Atenas y al que se le atribuirán textos que, en realidad, son mucho más tardíos (del siglo V).

El progreso imparable de la nueva religión

La difusión de la nueva religión avanza, sin embargo, de manera continua: empiezan a florecer comunidades cristianas un poco por doquier, en Corinto y en Filipos, en Ptolemaida y en Antioquía, en Tiro y en Cesarea, en Pozzuoli y en Roma. Además de una perspectiva de salvación eterna, en la esfera de lo inmediato el cristianismo prestaba gran atención al aspecto social —como diríamos hoy— (en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, se señala el descontento de algunas viudas que habían sido olvidadas durante la distribución cotidiana de víveres) mediante la administración, al menos en la comunidad que dirigía Pedro, de un patrimonio común que no admitía egoísmos (como lo demuestra el terrible castigo que sufren Ananías y su esposa, Safira, por haber ocultado parte de la venta de un campo que, en realidad, les pertenecía). Al éxito de la nueva religión contribuyen (de manera significativa, aunque ciertamente difícil de definir) las actividades taumatúrgicas de los sacerdotes, que parecen ser capaces de combatir el mal, obran curaciones, cazan demonios, practican exorcismos y —habremos de añadir— dosifican, según las circunstancias, el terror o la esperanza. En el *De catechizandis rudibus* (5, 9), Agustín de Hipona (354-430) hace referencia a la severidad de Dios, que provoca un saludable miedo, germen de la caridad *(De ipsa etiam severitate Dei, qua corda mortalium saluberrimo terrore quatiuntur, caritas aedificanda est)*, y confirma sin aspavientos que sólo muy raramente ocurría (por no decir nunca) que alguien quisiera hacerse cristiano sin

experimentar antes un sentimiento de temor respecto a Dios *(rarissime quippe accidit, imno vero numquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus).*

Roma y los cristianos

En la tolerante Roma imperial, la irreductibilidad y la diversidad de la nueva religión provoca que al principio atraiga más enemigos que prosélitos. Casi todos los emperadores romanos antes de Constantino I (*ca.* 280-337), incluso aquellos que no fueron en absoluto sanguinarios ni crueles, ordenaron persecuciones contra los cristianos. Las primeras empiezan ya desde la dinastía julioclaudia. Un célebre pasaje de Suetonio (*ca.* 69-*ca.* 140) —*Vida de los doce Césares*, XXV— nos informa que el emperador Claudio *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* ("extirpó de Roma a los judíos, que, hostigados por Cresto, provocaban desórdenes continuos"): y si bien el Cresto de este pasaje acaso no se pueda identificar con Cristo y quizás se refiera a un nombre al parecer bastante común entre los libertos de aquel entonces, de cualquier forma queda el hecho de que el parecer común no distingue tales sutilezas y pone en el mismo linaje turbulento a cristianos y judíos. No debemos asombrarnos, pues, de que cuando Nerón (37-68) prende fuego a Roma en julio del año 64 intente culpar a los cristianos, como escribe Tácito (*ca.* 55-117 /123) en sus *Anales* (XV, 44). Los cristianos, de hecho, no sólo pertenecen a esa tumultuosa estirpe expulsada de Roma pocos años antes, sino que, por añadidura, son mal vistos *(invisi)* por el propio pueblo; su secta, añade el historiador, ya disgregada en Judea, se había reconstituido no sólo en su lugar de origen "sino también en Roma, donde se difunde y se exalta todo lo que de abominable y de innoble llega de cualquier parte" *(sed por urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt*

Las persecuciones

celebranturque). El conservador Tácito sostiene, sin embargo, que, aunque inocentes de la acusación de haber incendiado Roma, los cristianos son, en todo caso, merecedores del suplicio desde que, en su opinión, constituyen una secta enemiga del género humano. Una buena parte de los romanos piensa igual: se difunde la creencia de que los cristianos, además de provocar desórdenes, se entregan a orgías y a prácticas nefandas en sus congregaciones secretas y se comen a los niños (E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965).

Aun cuando los cristianos intentaban presentarse como súbditos fieles y moderados:

> Os ruego como a extranjeros y peregrinos, que os abstengáis de los deseos carnales [...] manteniendo vuestra conducta ejemplar entre los gentiles, para que, en lo que ellos murmuran de vosotros como malhechores, glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras [...] por causa del Señor, estad, pues, sujetos a toda autoridad humana, ya sea al rey como superior, ya a los gobernantes como enviados por él [...]

se lee en la Primera Epístola de Pedro. Los paganos, incluso los más iluminados, no se fían de ellos —como lo revela la célebre carta de Plinio *el Joven* (60 / 61-*ca.* 114) a Trajano (53-117, emperador a partir de 98), en la que el primero, entonces gobernador de Bitinia, pide instrucciones sobre cómo actuar respecto de los cristianos, recibiendo una contestación muy humana por parte del emperador— y ven en la nueva religión, no sin fundamento, un factor subversivo que pone en peligro su mundo:

Las acusaciones contra los cristianos

> Pero no se engañaba Marco Aurelio, el estoico emperador filósofo, al no escuchar sus palabras; no se engañaba frente a la malvada brutalidad de la plebe, que lapidaba, que clamaba en el circo y en las ferias contra estos que subvertían altares y venerados simulacros, que se habían hecho una patria en el Cielo y se apartaban cuanto fuera posible de la vida civil —de los

> espectáculos, de las ceremonias de culto, de la milicia, de las magistraturas—, que interpretaban las públicas, universales calamidades como señales de los tiempos profetizados [...] [G. Falco, *La santa romana repubblica*, 1986].

Eso no impide a la nueva religión reclutar, poco a poco pero continuamente, nuevos prosélitos de todos los estratos sociales y, a pesar de las recurrentes persecuciones, de Nerón a Domiciano (51-96), de Decio (*ca.* 200-251) a Valeriano (?-*ca.* 260) y a Diocleciano (243-313), los cristianos se vuelven tan numerosos que consiguen de Constantino y Licinio (*ca.* 250-*ca.* 324), en 313, la libertad de culto a través del Edicto de Milán. A partir de entonces la religión perseguida se transforma en una religión perseguidora: en 346 se promulga un edicto que castiga con la muerte a quien ofrezca sacrificio a los antiguos dioses (codificado en 438 en el *Código teodosiano*, 16.10.4); en 380 Teodosio I (*ca.* 347-395) establece con el Edicto de Tesalónica que el cristianismo es la única religión reconocida por el imperio. En una oración dirigida a Teodosio *(En defensa de los templos)*, el rétor Libanio de Antioquía (314-391) denuncia la conducta contradictoria de los fieles de una religión que predica la hermandad y, al mismo tiempo, destruye los templos paganos en el campo y en las ciudades. No debe olvidarse, además, que los templos y el culto —de manera similar a la llamada "economía sagrada" que se desarrollaría en torno a iglesias y monasterios— dan subsistencia a todo un entorno poblacional muy variado y que un hecho importante de los sacrificios de animales que el devoto ofrece a un dios es el banquete, en el que participan muchas personas y que, cuando se trataba de una hecatombe, saciaba el hambre de barrios enteros o de toda la comunidad (R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, 1989).

De perseguidos a persecutores

El cristianismo y la decadencia del imperio

El cristianismo se convirtió en religión de Estado cuando el imperio ya se hallaba en decadencia y, así, es testigo de su suerte. De hecho, muchos historiadores juzgan que, sumándose a la concurrencia de otros factores —como las invasiones bárbaras, la anarquía militar, el relajamiento de las costumbres y de las virtudes cívicas, la fragmentación del poder—, es precisamente la nueva religión la que da el golpe de gracia a Roma y se asienta, poco a poco, sobre las cenizas del decrépito imperio, heredando de éste sus formas de autoridad, mientras que en Oriente la Iglesia debe afrontar una estructura estatal centralizada y eficiente que la tiene enteramente bajo control: el cesaropapismo. También los pueblos bárbaros empiezan a convertirse al nuevo credo: se inicia con los godos, convertidos por el obispo arriano Wulfila (311-*ca.* 382), y luego avanza de una región a otra hasta incluir, en el curso de los siglos, a casi toda Europa. En realidad, son los católicos quienes intentan primero convertir a los godos, pero aquellos que se adhieren a la nueva religión son perseguidos por sus compatriotas —recordemos, entre los primeros mártires godos, a san Saba (muerto en 372)—, como lo afirma en su *Historia de regibus Gothorum* Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636). Por lo demás, la incertidumbre doctrinal de los primeros siglos hace que algunos emperadores apoyen el arrianismo. Así, se vuelven arrianos no sólo los visigodos y ostrogodos, sino también los gépidos, vándalos, alanos, rugios, alamanes, turingios y lombardos, mientras que otros pueblos, como los suevos, que en ese entonces están asentados en España e incluso han tenido un rey católico, Requiario (?-456, soberano a partir de 448), adoptan más tarde el arrianismo durante algunos años para, finalmente, volver en el siglo siguiente al catolicismo: la curación de una grave enfermedad del hijo de su rey Cararico (siglo v) por obra de las reliquias de san Martín, que con ese propósito habían sido enviadas desde Tours, determina la conversión de su padre y de todo el pueblo. En este mismo periodo también los visigodos pasan al catolicismo por obra de san Leandro de Sevilla (*ca.* 540-

El cristianismo y los bárbaros

600) —hermano mayor del más conocido Isidoro—, quien logra convertir a sus soberanos.

Aunque la pertenencia religiosa al arrianismo refuerza el sentimiento de identidad nacional de los pueblos bárbaros frente al papa de Roma y el emperador de Constantinopla, la historia demuestra que la convivencia entre católicos y arrianos, se tratara de ostrogodos o lombardos, fue posible y, al menos durante cierto periodo, hasta provechosa. Bastará con recordar la tentativa de asimilación del primer Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), monarca de los ostrogodos, y del mismo soberano lombardo Agilulfo (?-616, rey a partir de 590), que apoya la edificación del monasterio de Bobbio por obra de san Columbano e, incluso no convirtiéndose él personalmente, hace bautizar a su hijo, contentando así a su católica reina Teodolinda (?-628), que mantuvo una intensa correspondencia con el papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590); incluso este último reconoce que no hubo persecuciones por parte de los "sacrílegos sacerdotes arrianos contra los católicos". Por otro lado, es muy cierto que "de esta región, separada y aislada por una selva de espadas lombardas, Gregorio no sabía casi nada" (C. Cracco, "Dai Longobardi ai Carolingi", en *Storia dell'Italia religiosa. L'Antichità e il Medioevo*, 1993).

La evangelización de Europa

Europa es el escenario de una intensa actividad evangelizadora. San Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461) inicia la conversión de Irlanda, que se convertirá en la fortaleza del catolicismo; después de él seguirán san Columba (521-597), san Columbano (*ca.* 540-615) y san Galo (*ca.* 554-627 / 628), que emprenderán sus misiones entre los siglos VI y VII. Muy diferente es el caso de Inglaterra, donde la invasión de sajones y anglos (ambos pueblos paganos) determina, a mediados del siglo V, el aislamiento y la reclusión del país hasta que, por solicitud de Gregorio Magno, el monje (y después obispo y santo) Agustín de Canterbury (?-604) inicia en 595, con 40 compañeros, la reevangelización de la patria de Pelagio (*ca.* 360-*ca.* 430) a partir del reino de Kent. Beda *el*

Venerable (673-735) relata en su *Historia ecclesiastica Anglorum* los turbulentos sucesos —a veces, incluso, feroces— que acompañaron la progresiva afirmación del catolicismo en los diversos reinos en que se dividía entonces la isla. Todo comienza cuando Gregorio Magno, al pasar un día frente al Foro en Roma, queda asombrado por la casi angélica belleza de algunos esclavos de Britania y exclama, con un juego de palabras entre *angli* y *ángeles: Anglicam habent faciem, et tales Angelorum in coelis decet esse coheredes, (Hist. eccl.*, II, 1) y, así, decide enviar misioneros.

Los francos

El baricentro de la historia política y religiosa futura gravita, sin embargo, en torno a los francos, un pueblo de origen germánico que ocupa la Galia y que se convertirá en el protagonista del proceso de unificación de la región y de una grandiosa simbiosis cultural. En la antigua provincia romana se hallan asentadas muchas etnias: además de los autóctonos galos, ya romanizados y evangelizados por san Martín de Tours (*ca.* 315-*ca.* 397), se ubican, lado a lado, los visigodos, burgundios, alamanes y, precisamente, los francos. El rey de estos últimos, Clodoveo (*ca.* 466-511, rey a partir de 481 / 482), habiendo trabado en 498 una batalla de resultado incierto contra los alamanes, invoca al Dios que su esposa Clotilde, educada en el cristianismo, ya adora con estas palabras, transmitidas en el rudo latín medieval de Gregorio de Tours (538-594): *Si mihi victuriam super hos hostes indulseris [...] credam tibi et in nomine tuo baptizer*, de modo que, al resultar vencedor, se hace bautizar por el obispo de Reims, san Remigio (*ca.* 438-530), junto con 3 000 soldados de su ejército (Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, II, 29 y 31). En pocas décadas los sucesores de Clodoveo se apoderan de toda la Galia, asimilando e integrando a los otros pueblos en un mismo crisol; incluso después de la desaparición de los merovingios, cuando el poder es usurpado por los mayordomos de palacio que, en diversas fases, de Carlos Martel (684-741) a Pipino *el Breve (ca.* 714-768), forjarían el nacimiento del Imperio carolingio, el lazo privilegiado entre Roma y los reyes

francos, basado en intereses recíprocos —legitimación por un lado, apoyo militar por el otro—, no conoce fracturas.

La aparición del islam

En ese mismo periodo una nueva religión, el islam, se está imponiendo también, paso a paso, mediante una incontenible serie de campañas militares en territorios ya cristianizados, desde Palestina y Siria hasta el África septentrional y España. Serán precisamente los francos quienes impidan el avance ulterior de los musulmanes (batalla de Poitiers, 732) y será un soberano franco quien recibirá el cetro del Sacro Imperio romano de manos del papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) en la Navidad del año 800.

En estas fases históricas encontramos frecuentes conversiones en masa, no raramente bajo la amenaza de la espada. En la victoriosa campaña contra los sajones, Carlomagno (742-814) impone a los vencidos un *diktat* sin alternativas, la *Capitulatio de partibus Saxoniae:* la conversión al catolicismo o a la muerte. En 782 se verifica la matanza de Verden: 4 500 sajones que se han rebelado contra la imposición de Carlomagno son ejecutados. Análoga suerte toca una docena de años después a las tribus saqueadoras de los ávaros, asentadas a lo largo de las márgenes del Danubio y protagonistas de numerosos saqueos e invasiones, pero que quedan diezmadas por una expedición punitiva organizada por el mismo Carlomagno; los pocos sobrevivientes que no huyen, dispersos, se convierten (no sabemos si con auténtico fervor) al cristianismo.

En la conversión de los bárbaros, ya sea en la misma Inglaterra o en el continente, los monjes desempeñan un papel preeminente:

Monjes y misioneros

“Los misioneros o los jefes de las expediciones de evangelización fueron todos monjes [...] y a menudo de las estaciones misioneras surgían monasterios” (H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, III, 1977), pero debemos añadir que no raramente encontramos obispos misioneros itinerantes, como san Amando de Flandes (*ca.* 600-676 / 684) o Marciano (fines del siglo VI), que lleva a cabo su misión entre los presos de Grado, o el mismo san Bonifacio (672 /

675-754), que, originario de una noble familia del Devonshire, recorre con su séquito de monjes Sajonia, Turingia y Frisia, destruyendo encinas sagradas y edificando capillas con las vigas talladas de sus troncos. Bonifacio logra muchas conversiones —aunque no siempre duraderas—, funda monasterios, entre ellos la abadía de Fulda, y, en el curso de una misión en 754, cuando ya cuenta con alrededor de 80 años de edad, es decapitado por los frisones paganos. Debe subrayarse que la conversión sin un fuerte y extendido control territorial no es duradera; se tienen diversos testimonios no sólo de la persistencia de los cultos paganos junto al cristiano, sino también del regreso total a las viejas prácticas idolátricas en poblaciones aparentemente convertidas. Se cuenta que el rey de los frisones, Radbod (siglo VIII), contemporáneo de Carlos Martel, afirmaba que prefería el infierno al paraíso porque ahí encontraría a sus padres, parientes y antepasados. Por su parte, cierto Agila (?-554), embajador del rey visigodo Leovigildo (?-586, rey a partir de 567), se declaraba convencido de que no había contradicción alguna en ofrecer sacrificios simultáneos, lo mismo a una divinidad pagana que al dios de los cristianos, con tal de ganarse el favor de todos.

Después del movimiento estratégico del papa León, que corona en 800 a Carlomagno como emperador del Sacro Imperio romano, los inmensos territorios que quedan más allá de los confines de los dos imperios que pasarían a ser rivales se vuelven objeto de competencia en el proceso de evangelización. Un caso ejemplar es el de Bulgaria, donde se asientan poblaciones de origen turco y que, durante cierto periodo, oscila entre Oriente y Occidente. En 862 el soberano Boris I (?-907, rey de 852 a 889) admite en sus tierras al clero bávaro, pero apenas unos años después (865), bajo la amenaza de un ejército enviado por Constantinopla, se hace bautizar por un obispo de culto griego y acoge, asimismo, al clero bizantino. Al año siguiente entabla negociaciones con el emperador Luis II *el Germánico* (*ca.* 805-876, rey a partir de 843) y con Roma para la institución de un patriarcado en Bulgaria, con la intención de otorgar mayor

autonomía a la naciente Iglesia nacional, pero no llegan a ningún acuerdo. Al final envía a sus representantes al cuarto Concilio de Constantinopla (869-870) para preguntar a esa suprema asamblea eclesiástica si Bulgaria debería solicitar su guía espiritual en Roma o en Constantinopla. En un concilio donde la mayoría de los obispos eran orientales, la respuesta obvia no se hizo esperar.

Los eslavos

La conversión al cristianismo de los pueblos eslavos y en particular de los eslavos del norte, llamados vendos (que se convertirán sólo después del primer milenio), siguió un recorrido mucho más largo y accidentado. Algunas poblaciones solicitaban por sí mismas formar parte de la gran familia cristiana, como es el caso de serbios, croatas, zahumlianos, travunios, canalites, docleanos y arentanos (por sólo citar a los primeros de una larga lista). Éstos, asentados en los confines del gran imperio cristiano, por iniciativa propia autónoma, como observa el emperador Constantino VII *Porfirogénito* (905-959, emperador a partir de 912), solicitan en el siglo X a Constantinopla el envío de un evangelizador En realidad estos pueblos buscan no sólo entablar amistad con un vecino poderoso, sino también algo que podríamos definir como el acceso a un mayor nivel de civilización: el ensamblaje económico, cultural y religioso del imperio, que está tan indisolublemente entretejido, ejerce mucha atracción y un verdadero deseo de participación. El cristianismo, pues, como religión de pueblos desarrollados frente a pueblos bárbaros y paganos, adquiere la dimensión de un elemento civilizador superior.

En el curso del siglo IX dos hermanos originarios de Tesalónica, Cirilo (826 / 827-869), inventor del alfabeto que lleva su nombre, y Metodio (*ca.* 820-885), que habían sido llamados por el rey Rastislav (siglo IX) para contrarrestar la influencia alemana en su territorio, emprenden la evangelización de Moravia, Panonia y Bulgaria. Al final del primer milenio ingresan (casi al mismo tiempo) a la gran familia cristiana los rusos de Kiev y los polacos. Los primeros se vinculan con Constantinopla a causa de la visita

en 957 de la reina Olga (*ca.* 890-969), que busca recibir el bautismo y entablar relaciones comerciales. Los segundos se hallan bajo la influencia germánica y gravitan en la órbita del catolicismo latino a partir de 966, que es la fecha considerada tradicionalmente como el principio de su conversión. Para completar el cuadro, mencionaremos que se debe a la tenacidad de un cura sajón, Þangbrandr (siglo X), la evangelización de la lejana Islandia alrededor de 997.

Al inaugurarse el nuevo milenio todavía se hallan fuera de la *respublica christiana* los pueblos de la Europa septentrional (vendos, escandinavos, lituanos), que, sin embargo, también acabarán por ingresar en ella poco a poco. El "Medioevo cristiano" —para usar el título de un célebre libro de Raffaello Morghen (1896-1983)— es, a partir de este nuevo milenio, una realidad alcanzada.

Véase también

"La definición de la doctrina cristiana y las herejías", p. 139; "La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152.

LA EDUCACIÓN Y LOS NUEVOS CENTROS DE CULTURA

ANNA BENVENUTI

La Antigüedad tardía presencia una reducción de la enseñanza privada en favor de la pública. La Iglesia, en particular, se convierte en la protagonista de una pedagogía de tipo monástico. A pesar de no contar con una tradición como la de las escuelas rabínicas, logra obtener muy buenos resultados. Posteriormente, la Iglesia debe resolver el problema de la formación religiosa de todos aquellos que desean encaminarse al estado eclesiástico y que, sin embargo, son analfabetos. Hubo, además, una tentativa de compromiso entre la formación

cristiana y la formación basada en las disciplinas tradicionales; este experimento lo llevó a cabo, sin mucha suerte, Casiodoro.

La instrucción en la Antigüedad tardía y la educación cristiana

Los últimos siglos del imperio se caracterizan por una intervención cada vez más acentuada del Estado sobre las instituciones escolares y por una progresiva limitación de la autonomía en la enseñanza privada, que queda restringida a un número reducido de familias aristocráticas. Con la decadencia de la aristocracia y el surgimiento de una nueva clase dirigente burocrático-militar la naturaleza pública de la institución escolar se consolida, mientras que se definen —tanto por parte de la autoridad central como de las competencias municipales— los niveles locales de control sobre la formación. Este proceso se aprecia también en los distritos formados después de la instauración de los reinos romano-bárbaros, donde, especialmente en las ciudades más grandes, se da una continuidad sustancial en el curso de la instrucción, especialmente en el campo de los estudios retóricos y literarios (al grado, incluso, de modificarse y adaptarse algunos aspectos de la cultura clásica). La restauración justiniana (527-565) reafirma la práctica tardía imperial de un atento control del Estado en materia de educación: frente a una evidente crisis de la enseñanza libre impartida en las escuelas no públicas, Justiniano (481?-565) ordena, de hecho, el cierre de las escuelas de derecho, salvando sólo algunas sedes de excelencia, como las de Constantinopla, Roma y Beirut. La *Pragmática sanción* promulgada por el emperador, que restablece el estatuto jurídico implantado por el *Código teodosiano*, atribuye de nuevo a los *magistri* los privilegios de los que gozaron en la época tardía del imperio y confirma los objetivos de la instrucción superior: la formación de una clase culta de funcionarios destinada a resolver las necesidades

administrativas del Estado.

Éstos son los últimos destellos de una filosofía de escolarización que, limitada al ciclo superior, se sigue entendiendo como un servicio de naturaleza "pública": al concluir el siglo V, de hecho, se pone en curso un proceso de constante reducción de la oferta educativa de las instituciones municipales locales, que de esta manera se encamina a su progresiva extinción. La enseñanza se convierte en una tarea de la familia, mientras que, gradualmente, la Iglesia se encamina (también en este frente) hacia su papel de sustituta de las instituciones estatales. Incluso sin contar con una tradición escolar análoga, por ejemplo, la rabínica, y habiendo participado sólo indirectamente en el sistema educativo de la Antigüedad tardía, la institución eclesiástica cristiana se jacta de tener una tradición cultural propia transmitida por muchos canales: de la costumbre familiar a la formación catequística, con el natural perfeccionamiento que aseguran la práctica ritual comunitaria y el ejercicio de la homilía, que, a su vez, se ve corroborada por la circulación de los escritos de algunos Padres de la Iglesia como san Agustín (354-430), cuyo *De doctrina christiana* constituiría un "clásico" de la época medieval. Por lo demás, justo por Agustín se deduce cómo el método educativo romano, con sus fundamentos retóricos y gramaticales, respaldó perfectamente la primitiva tradición exegética cristiana.

La Iglesia sustituye al Estado

El monacato y el nacimiento de nuevos centros de instrucción

Será, sin embargo, el éxito de la experiencia espiritual monástica el que influirá principalmente en la definición de una pedagogía cristiana. Al abandonar el mundo el monje también se separa de sus valores y tradiciones culturales: en este sentido, por ejemplo, Juan Casiano (*ca.* 360-430 / 435) retoma en sus *Collationes* las exhortaciones del abad Néstor a los jóvenes religiosos para que

remplacen las prácticas escolares por la meditación sobre las Sagradas Escrituras; estas admoniciones para olvidarse de la cultura profana las retomará Fulgencio de Ruspe (*ca.* 465-*ca.* 560), Cesáreo de Arlés (*ca.* 470-542) y, más tarde, Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560). El monje debe aprender a leer exclusivamente para tener acceso a la Biblia y al salterio, con el propósito de reprocesar exegéticamente su sentido espiritual. Entre los siglos IV y V, lo mismo en Oriente que en Occidente, en los centros monásticos más importantes los abades —como san Martín (*ca.* 315-*ca.* 397) en Ligugé y luego en Tours, u Honorato de Arlés (?-424) en Lérins— se ocupan de la instrucción elemental de los monjes por lo que toca al estudio de las Sagradas Escrituras, en concordancia con la idea (luego explicada con precisión en la *Regla* de Benito de Nursia) de que la vida monástica entera tenía que ser *Dominici schola servitii.* El abad es, al mismo tiempo, padre y maestro, atento a las diferentes aptitudes de sus hijos / discípulos; la metáfora del monasterio como una escuela seguirá siendo un tema persistente incluso en la literatura religiosa de la plena Edad Media.

Las abadías como centros de cultura y educación

Definida esencialmente a partir de la experiencia monástica en las islas de Lérins, la cultura monástica de los siglos V y VI se difunde por toda la región mediterránea, de Provenza a Borgoña, luego a Italia y a España, y finalmente hasta África, exportando un modelo ascético inspirado, a su vez, en el de los Padres del desierto egipcio y palestino. De los textos producidos en esta etapa monástica se deduce un proyecto educativo de alfabetización infantil (en los monasterios, de hecho, también se aceptan niños de entre seis y siete años) basado en la lectura del salterio y en la memorización de los salmos: sobre esta base se desarrolla después la lectura y la meditación personal sobre las Sagradas Escrituras, las escrituras normativas (comentarios a las reglas monásticas) y la literatura exegética y hagiográfica. Un empeño cultural de este tipo exige la existencia de bibliotecas monásticas e impulsa la labor de los copistas de textos en *scriptoria* adaptados

específicamente para esto: la lectura constituye, en efecto, la vía maestra para la meditación y la contemplación de Dios, que es, como todo en todos los aspectos de la vida monástica, su más alta finalidad.

CULTURA SAGRADA Y CULTURA PROFANA

Con la apertura de Occidente a la experimentación espiritual del monacato se perfila, no obstante, un tipo de compromiso entre el "fundamentalismo" espiritual oriental y el equilibrado pragmatismo de la tradición latina; compromiso mediado precisamente por la adopción, en el ámbito de la formación religiosa, de una instrumentación educativa heredada del mundo clásico. Esta instrumentación, al concebirse como el respaldo idóneo para el correcto desarrollo de la exégesis de la Escritura y de la liturgia, porque exalta la supremacía de la escritura y de la lectura para la formación de la experiencia espiritual, asegura la continuidad y la transmisión de la tradición. Ejemplo de este metabolismo cultural es la experiencia de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), el aristócrata romano colaborador de Teodorico (*ca.* 451-*ca.* 526) que en 536, con el apoyo del papa Agapito (?-536, pontífice a partir de 535), emprende el experimento de una escuela superior en el que el conjunto de las disciplinas tradicionales se acopla perfectamente a la formación de una cultura cristiana. A pesar de su fracaso debido a la Guerra Gótica, este proyecto habría de retomarse más tarde, después del año 550, en el cenobio calabrés de Vivarium. Basada en la condición instrumental de una biblioteca "mixta" de literatura clásica y de textos cristianos —y no sólo en la existencia de un *scriptorium*— la práctica educativa vivariana se detiene a considerar incluso la morfología lingüística, otorgando particular énfasis, por ejemplo, a las reglas de la puntuación y la ortografía, que sólo muchos siglos después (en pleno desarrollo del humanismo) serían retomadas para la

La escuela de Casiodoro

formación literaria. En la Italia centro-meridional, al lado del poco afortunado experimento de Casiodoro, deben recordarse el caso napolitano del Lucullanum y el monasterio romano de San Andrés, fundado a finales del siglo VI por el futuro papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590). También la experiencia monástica española, enriquecida por las corrientes migratorias de los monjes africanos, presenta importantes ejemplos de continuidad de los estudios profanos en Sevilla, Valencia (en el monasterio de Servitanum), Toledo y Zaragoza.

LAS *SCHOLAE* OBISPALES Y PRESBITERIALES

A partir del siglo VI madura la atención hacia la formación religiosa también por parte del clero secular, que recurre a la experiencia monástica para promover una alfabetización indispensable para el conocimiento de las Sagradas Escrituras y la administración litúrgico-musical de los oficios. El Concilio de Toledo de 527 ordena la creación, en el seno de las sedes obispales, de escuelas en las que se prevé la presencia de un *magister* dedicado a la instrucción de todos los que deseen encaminarse al estado eclesiástico, pero sin negar el acceso a los laicos interesados en una formación literaria. Evidentemente se trata de una escolarización de élite reservada a los centros urbanos más importantes: un poco después esta atención también se extiende a las áreas rurales, como evidencian las deliberaciones del Concilio de Vaison (529) relativas a la instauración, junto a las parroquias, de escuelas destinadas a la formación de clérigos pero también abiertas a los laicos.

La figura del magister

Al concluir este siglo también comienza una importante experimentación educativa en el ámbito del monacato irlandés. Las primeras escuelas monásticas de la región, documentadas ya desde comienzos del siglo VII, se caracterizan por una fuerte atención a la gramática, la aritmética y la exégesis bíblica y

expresan en cierto modo, por su apertura a los laicos y a la aristocracia dirigente, el carácter misionero de la evangelización insular: los jóvenes de las clases sociales más elevadas, destinados a la experiencia militar en la corte o con señores de rango, perfeccionan su instrucción literaria en los monasterios, en la ausencia total de una tradición pedagógica privada. En Clonard o en Bangor, sede de la experiencia misionera de Columbano (*ca.* 540-615) antes de su traslado a la Galia, en Derry o en Iona, donde irradia la actividad docente de Columba (521-597), los monjes se preparan para la lectura y la exégesis de las Sagradas Escrituras a través de una formación literaria fundada en el conocimiento de los escritores profanos, y en sus estudios también destaca el cálculo aritmético. La irradiación del esfuerzo educativo del monacato irlandés lleva este modelo al norte de Inglaterra, a Lindisfarne y a las filiales de Whitby, importante monasterio doble en el que la abadesa Hilda (? -688) consolida una recia formación cultural hospedando a intelectuales y poetas como Caedmon (siglo VII). En el mundo insular, en el que la evangelización se ha valido de la creación de centros monásticos habilitados para la formación religiosa, la acción misionera celta se encuentra con la latina promovida por Gregorio Magno y genera una síntesis cultural que estaría destinada a ejercer un gran impacto. Sus influjos se harán particularmente evidentes en Galia, especialmente después de la llegada de Columbano a Luxeuil, en Borgoña, en los comienzos de su itinerancia misionera en el norte del país, que le asegurará, además de prosélitos de ambos sexos, también la atención de clérigos de alto rango que se empeñarán en la renovación espiritual de la Iglesia franca. Esta misión alcanza también a la Italia del norte, donde, en Bobbio, se concluye el viaje terrenal de Columbano; ahí la cultura monástica irlandesa se encuentra con la benedictina y se difunde luego hacia las regiones mediterráneas.

De Columbano a Alcuino

La gran renovación religiosa que surge de Irlanda llega a su plena madurez en la Inglaterra de los siglos VIII y IX: en Canterbury y Malmesbury, donde destaca la figura de Aldelmo

(639?-709); en Wearmouth, en Yarrow, donde Beda *el Venerable* (673-735) emprende su largo y prolífico magisterio educativo; en York, donde lo imita el más ilustre de sus alumnos, Alcuino de York (735-804).

Los grandes polos de formación monástica

En Italia, en este mismo periodo, Bobbio reafirma su función de gran centro de estudios y producción de manuscritos, mientras que se consolidan, como polos de cultura y de formación monástica, Novalesa, Farfa, Nonantola, Montecasino. En la Galia del periodo merovingio tardío emergen las sedes hijas de Luxeuil: Corbie, Fleury del Loira (más tarde San Benito del Loira), San Martín de Tours, San Dionisio, y se multiplica su producción de manuscritos litúrgicos y hagiográficos. En Alemania la obra evangelizadora del anglosajón Bonifacio (672 / 675-754) —o Wynfrith— logró formar un nuevo y dinámico discipulado que prepara la llegada del "renacimiento" de la época carolingia.

EL RENACIMIENTO DE LAS ESCUELAS DE LOS SIGLOS VIII AL X

La escolarización monástica, bastante ineficaz como sistema educativo generalizado, no atiende al conjunto de la población eclesiástica, que en general permanece analfabeta, especialmente en los distritos rurales y periféricos. Esta situación crítica y la redefinición general de la instrucción clerical como un asunto de interés "público" compartido por la autoridad secular son dos aspectos que explican la renovada atención a la educación y a las instituciones escolares que caracteriza a los siglos VIII y IX. Anteriormente la supervivencia de las competencias necesarias para la formación de funcionarios y jueces (por ejemplo, entre los francos, los visigodos o los lombardos) estaba asegurada no tanto por una destacada tradición escolar, sino, más bien, por la transmisión (generalmente fincada en un previo aprendizaje) de saberes profesionales. En buena medida como respuesta a la demanda de una preparación escolar idónea que pueda garantizar

estas competencias, la educación eclesiástica restituirá una autonomía cultural parcial a la enseñanza de las artes liberales, que hasta este momento sólo se cultivaban como complemento de los estudios exegético-textuales. El creciente interés público por la instrucción también se demuestra por la progresiva injerencia de las autoridades laicas en materia de normas escolares religiosas, como evidencia la participación del duque de Baviera Tasilón (*ca.* 742-*ca.* 794) en el Concilio de Neuching (772) o el apoyo dado por Pipino *el Breve* (*ca.* 714-768, rey a partir de 751) a la aplicación de la regla de Crodegango de Metz (*ca.* 712-766). Éstas son las premisas de un proyecto de *renovatio* escolar que se extenderá sólo con Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800). El cuadro que surge de las capitulares carolingias —como lo demuestran también los sínodos y los concilios— es el de una desoladora decadencia de los "saberes mínimos" que, especialmente en el ámbito religioso, amenaza con poner en entredicho el correcto ejercicio de la función sacerdotal debido a distorsiones y errores lo mismo en materia dogmática que litúrgica. Para llevar a cabo su programa de reforma Carlomagno invita a figuras de gran renombre del monacato europeo —como el español Teodulfo (*ca.* 750 / 760-*ca.* 821), el inglés Alcuino, el italiano Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799)— que también colaboran en la racionalización del sistema normativo regular con la adopción generalizada de la *Regula* de san Benito. La Schola Palatina fundada en Aquisgrán habría de transmitir a las generaciones futuras una sistematización escolar de los conocimientos que, con su bipartición literaria (artes del *trivium:* gramática, retórica y dialéctica) y científica (artes del *quadrivium:* aritmética, geometría, astronomía y música), habría de condicionar no sólo a la Edad Media. Colocados al amparo directo de la protección imperial, los monasterios viejos y nuevos —como San Martín de Tours, San Vandregisilo, Gorze en Lorena, Fulda en Alemania, San Galo o, más tarde, Reichenau— se convierten en los polos de un renacimiento cultural

Las figuras clave del programa de reformas

El trivium y el quadrivium

que multiplicará la producción y la transmisión de los textos, no sólo asegurando la supervivencia de las obras de la Antigüedad sino también mejorando notablemente su conocimiento. La apertura de las estructuras educativas monásticas a los laicos y a los seculares implica, a veces, la creación de escuelas exclusivas para los "externos" al mundo claustral, con el objetivo de preservar la especificidad pedagógica de los que sí pertenecen al claustro: en este sentido, por ejemplo, se toma la decisión con la que en 817 Benito de Aniano (*ca.* 750-821) restringe la escuela claustral a la atención exclusiva de oblatos, excluyendo de ella a los jóvenes aristócratas y los futuros clérigos. Por el contrario, en Fleury-sur-Loire y San Galo se abren dos escuelas. El interés imperial por la educación eclesiástica se mantiene inalterado durante los reinados de Luis *el Piadoso* (o Ludovico Pío, 778-840, emperador a partir de 814) y Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875), que se valen de la colaboración de grandes intelectuales como Rabano Mauro de Fulda (*ca.* 780-856), discípulo de Alcuino, a quien se debe, en el *De institutione clericorum*, el testimonio más completo de los programas y de los autores "vigentes" en las escuelas de la época carolingia; Walafrido Estrabón (808 / 809-849), de Reichenau; Lupo Servato de Ferrieres (805-862), además del elenco de geniales *scoti* que llegaron de las islas británicas al continente europeo, como Sedulio Escoto (?-después de 859) y, muy especialmente, Juan Escoto Eriúgena (810-880). Estos maestros asumieron importantes responsabilidades educativas con la aristocracia y fueron determinantes en la formación de las clases sociales dominantes, favoreciendo la ósmosis cultural entre sociedad e Iglesia. La fortaleza del sistema educativo iniciado por la época carolingia también se hará evidente durante la crisis del reajuste político y demográfico que se vivió en Europa durante el siglo X.

Una extraordinaria etapa cultural

Después de la fase de anarquía política y la etapa de violencia derivada de las correrías normandas, húngaras y sarracenas,

Alemania, y particularmente Sajonia, conocen una extraordinaria etapa de florecimiento intelectual: así en Corvey, fundada por Corbie, donde resuena la fama de viduquindo; en Gandersheim, donde la cultura monástica habla con voz femenina —por la canonesa Rosvita (*ca.* 935-*ca.* 975)—, o en las grandes escuelas de Reichenau y San Galo. En el proceso de definición de sus fronteras con la alteridad eslava en la región oriental, o con la árabe en la occidental, Europa experimenta una ósmosis fecunda: prueba de ello en el frente de las relaciones con la cultura islámica es el papel cultural de los centros monásticos de Cataluña (Ripoll y San Miguel de Cuixá) y la extraordinaria fama del más célebre de los alumnos de aquellas escuelas, Gerberto de Aurillac, el "papa mago" Silvestre II (*ca.* 950-1003).

En Galia el nuevo germen de Cluny empieza a echar raíces, mientras que Abón de Fleury (940 / 945-1004) infunde nuevos ánimos en la abadía de San Benito del Loira (abadía de Fleury) y extiende una red de amistades espirituales que la vincularán, en el siglo XI, con Anselmo (1033-1109) y con la abadía de Le Bec.

Innovaciones laica y eclesiástica

Por estar asentada en las estructuras territoriales de la Iglesia —obispados, monasterios, parroquias rurales— la reforma educativa carolingia se difunde ampliamente, consolidando una red de estructuras escolares muy extensa, aunque esencialmente dirigida a la formación de religiosos. Este último propósito habría acabado por imponerse sobre los anhelos más "universales" planteados por Carlomagno; ya desde la era de Luis *el Piadoso* se percibe un progresivo abismo entre el programa del rey y el desarrollado por la estructura eclesiástica. La parte imperial se ve así obligada a recordarles a los obispos y a las autoridades religiosas el carácter "público" de esta encomienda, pero la Iglesia tiende a contestar con una progresiva limitación del acceso a los servicios escolares, excluyendo a los que no son eclesiásticos. En 825 Lotario I (795-855, emperador a partir de 840), a través de la capitular de Corteolona, identifica algunas ciudades de los territorios italianos septentrionales como centros distritales de una organización

escolar real independiente, de manera general, de la autoridad obispal. Sería, sin embargo, erróneo ver en este gesto una sustancial diferenciación entre las *scholae* de fundación real respecto de las clericales (tanto por los destinatarios como por los programas de estudio), aun cuando comience ya a perfilarse una demarcación más clara entre la formación de clérigos y de laicos. La crisis institucional que caracteriza el fin del sistema "estatal" carolingio repercute también en la organización real de la escuela, por lo que, incluso en la época otoniana, no se perciben intervenciones normativas de tipo público o, en todo caso, mutaciones del orden anterior. Por el contrario, el progreso en la cultura monástica y la creciente importancia institucional del episcopado durante los siglos X y XI preparan el terreno para el nuevo gran empeño educativo de la Iglesia durante el siglo XI.

Véase también

"El monacato", p. 236.

"El monacato insular y su impacto en la cultura medieval", p. 383; "Filosofía y monacato", p. 388.

"La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 527. **Artes visuales** "El espacio sagrado del cristianismo", p. 653; "Los espacios del poder", p. 668.

De Carlomagno al año 1000

CARLOMAGNO Y EL NUEVO ORDEN EUROPEO

CATIA DI GIROLAMO

La coronación imperial de Carlomagno, aunque colmada de sugerentes simbologías, no altera la continuidad de los lazos internos que sostenían la organización del reino franco desde antes de la Navidad del año 800, que deben buscarse en la combinación de una concepción territorial del poder (de origen romano), la valorización germánica del vínculo personal y una ideología del poder que funde el elemento político con el religioso: sobre este híbrido y delicado equilibrio se sientan las bases de la nueva realidad europea, pero también surgen de él numerosas raíces de su futura inestabilidad.

LAS PREMISAS: EL SURGIMIENTO DE UNA DINASTÍA

Después de la primera consolidación de los diversos grupos político-militares francos y la conversión al cristianismo (siglos VI al VII), la dinastía de los merovingios, a pesar de la tradicional concepción patrimonial del reino, que implicaba repetidas divisiones territoriales en el momento de la sucesión y acarreaba fuertes inestabilidades, mantiene una intensa actividad militar y política, extendiendo sus dominios hacia casi toda la antigua Galia. Paralelamente, el fortalecimiento de los poderes locales actúa como motor en la construcción de una sólida red de

seguidores y fieles en torno a los soberanos.

Las condiciones para el cambio de dinastía no se dan sino hasta el final del siglo VII: algunas de las más poderosas familias francas emparentan entre sí y dan origen al linaje de los arnúlfidas —o pipínidas, o carolingios (según el antecesor que se prefiera como fundador de la dinastía)—, que consigue volver hereditario el importante cargo de *maior domus* y se sirve de esto para desautorizar a los merovingios mediante la intensa conformación de una clientela militar.

El artífice de esta estrategia es, en particular, Carlos Martel (684-741), célebre también por sus victorias contra los árabes de España. La transmisión dinástica se cumple en 751, cuando el hijo de Carlos, Pipino *el Breve* (*ca.* 714-768, rey a partir de 751), elimina al último rey merovingio y asume su título, pero solemniza la usurpación con un rito oficiado por el papa Esteban II (?-757, pontífice a partir de 752). En 754 y en 756 paga el tributo del apoyo papal con dos expediciones contra los lombardos, que en esos momentos amenazaban los territorios vecinos de Lacio. Pipino, victorioso, transfiere al papa los territorios bizantinos conquistados: el Exarcado y Pentápolis.

Pipino el Breve: la usurpación del trono

LA EXPANSIÓN FRANCA DURANTE EL REINADO DE CARLOMAGNO

El hijo de Pipino, Carlos, después llamado Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), parecía destinado en un principio a compartir el poder con su hermano Carlomán (751-771, soberano a partir de 768): es el primogénito y recibe la unción junto con su padre; sin embargo, a la muerte de éste lo sucede junto con su hermano y, también con él, se incluye en un proyecto de pacificación con los lombardos, ideado por su madre, Berta (*ca.* 725-783), que trae por consecuencia la boda de los dos carolingios con las dos hijas del rey Desiderio (?-*ca.* 774, rey a partir de 756).

Sin embago, la muerte repentina de Carlomán y la negativa de reconocer derechos de sucesión a sus sobrinos permiten a Carlos convertirse en el único dirigente del reino; la reanudación de la ofensiva lombarda en Italia, por otro lado, crea la ocasión idónea para retomar la ofensiva: habiendo repudiado a su esposa (conocida como Ermengarda, pero en realidad de nombre y biografía inciertos), entre 773 y 774 Carlos derrota a Desiderio, se apodera de su corona y hace nuevas concesiones territoriales al papado en Toscana y en los ducados de Espoleto y Benevento.

El ascenso de Carlomagno al trono

La composición de la aristocracia y las estructuras de gobierno lombardas, que no habían sido perturbadas en la primera fase de la conquista, se modifican en cambio de modo radical (con la implantación en territorio italiano de una amplia red de condes y vasallos de origen franco) desde 776, después de algunas tentativas de rebelión por parte de los duques lombardos y, particularmente, de Arechis II de Benevento (734-787).

La península itálica, sin embargo, sólo es el frente meridional de una expansión de mucho mayor envergadura. En dirección septentrional, entre los años 772 y 804, Carlos emprende expediciones agresivas contra los sajones para imponerles su dominio político y la conversión al cristianismo; entre 784 y 785 somete Frisia. Por el este, en 788 incorpora Baviera (que ya era tributaria del reino) junto con Carintia y Austria; su influencia se deja sentir también, de manera indirecta, en los territorios de Bohemia y Moravia. Por el frente occidental, desde 778 emprende la penetración en territorio ibérico con el objetivo de poner punto final a las incursiones de los musulmanes de España.

La expansión del reino

La resistencia de los vascos en el paso de Roncesvalles (778) —que la posterior *Chanson de Roland* mezclaría y confundiría con la de los moros— pone un compás de espera en la campaña, que, no obstante, no se interrumpe, sino que conduce, en 813, al establecimiento de la Marca Hispánica (Navarra y parte de Cataluña).

Finalmente, Carlos acompaña toda esta intensa actividad con repetidas iniciativas para hacer más efectivo el control sobre ciertas regiones interiores como Provenza y Borgoña.

Carlomagno y la asunción de la dignidad imperial

Hacia finales del siglo VIII la soberanía de Carlos se extiende prácticamente a toda Europa central y occidental. La cultura de su tiempo —auspiciada y promovida vigorosamente por él a través de los grandes protagonistas del "renacimiento carolingio", como Alcuino de York (735-804) y Pablo *el Diácono (ca.* 720-799)—subraya y celebra este papel y le asigna matices incluso de tipo religioso.

Carlos lleva el título de *patricius Romanorum*, heredado de su padre, y con este nombramiento tiene la función especial de proteger a la Iglesia. Sus hijos reciben, en 781, la unción de Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772); los intelectuales de los que se rodea son todos clérigos: es decir, en este contexto maduran las bases para el desarrollo de una nueva ideología del poder, en la que el elemento religioso es un componente decisivo y que alcanzará su cumbre simbólica con la coronación, que tuvo lugar en San Pedro en la noche de Navidad del año 800.

La simbologia religiosa del reino

Este acontecimiento supone el enfrentamiento con Bizancio, poseedora de la única titularidad imperial legítima: quizás por esto Eginardo (*ca.* 770-840), en la *Vita Karoli*, lo presenta como una iniciativa del papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) a la que el rey franco reacciona incluso con recelo. Pero León III es un personaje débil, duramente atacado por la aristocracia romana, que incluso se había visto obligado en 799 a abandonar la ciudad (a la que sólo puede regresar gracias a la ayuda de Carlos). Es improbable que en esas condiciones haya tomado por sí mismo una iniciativa de tal relieve, y es todavía menos verosímil que Carlos no hubiera participado activamente en la preparación de la

ceremonia.

Por lo que toca a las fricciones con Bizancio, el soberano se ve favorecido por otra contingencia propicia: desde 797 se encuentra a la cabeza del imperio Irene (752-803, emperatriz desde 797), una usurpadora que ha destronado al hijo: esta situación no podía más que ser un argumento a favor de la formalización de una conducta que, en los hechos, es ya imperial, y que se manifiesta desde hace tiempo en las prerrogativas, las ceremonias e, incluso, en la fundación de una capital (Aquisgrán) que se apega al modelo de Constantinopla. A pesar de la desdeñosa hostilidad con la que Oriente reacciona a la coronación, al final el reconocimiento oficial es inevitable: lo llevará a cabo Miguel I (?-844, emperador de 811 a 813) con el afán de recuperar, a cambio, Venecia y Dalmacia, que los francos habían conquistado.

El reconocimiento de Oriente

El orden político de la Europa carolingia

Después de la coronación Carlomagno reduce sus campañas militares y emprende una intensa actividad legislativa mediante la promulgación de leyes llamadas capitulares, que —distinguidas por materia y destinadas en ocasiones a todos los súbditos, otras veces sólo a algunas personas en particular— corrigen, completan o remplazan la legislación vigente.

La consolidación del imperio

Por medio de las capitulares el soberano intenta dar orden y coherencia a sus dominios sin desarticular los órdenes preexistentes. El resultado es una articulación compleja que incluye reinos ampliamente autónomos encomendados a los hijos de Carlos (en particular con la *Divisio Imperii* de 806); condados delimitados con relativa compactación territorial y administrados por condes con funciones tanto militares como jurídicas; marcas establecidas a lo largo de las fronteras y dotadas de una notable autonomía militar; ducados o grandes distritos que a menudo

tienen una fuerte base étnica (y representan, por lo tanto, una forma de reconocimiento de la especificidad de ciertos pueblos, como los sajones, que eran difícilmente asimilables al mundo carolingio). Los titulares de los más importantes cargos públicos son vasallos del soberano (o se convierten en vasallos) y esto asegura su lealtad, pues refuerza (mediante la concesión de feudos) la ya considerable recepción de rentas y honores vinculados con esos cargos. Los bienes familiares, los territorios del ejercicio y los feudos acaban por conglomerarse y entran en la sucesión testamentaria de las grandes familias: un resultado que no fue obstaculizado por Carlomagno, pues su objetivo era fortalecer la cohesión del imperio cultivando la fidelidad y lealtad de las familias, que le aseguraban un efectivo ejercicio del poder sobre el territorio. Sin embargo, el sistema sí preveía un mecanismo de control de los condes, marqueses y duques: el soberano envía anualmente a los diversos distritos sus *missi dominici* (quienes también podían radicar en el territorio de ejercicio); su presencia —junto con la de numerosas entidades religiosas a las que se les concede el privilegio de inmunidad frente a la autoridad de los funcionarios públicos— detiene el crecimiento incontrolado de los poderes locales.

Los missi dominici y la corte

La organización imperial se completa con la existencia de una corte fija en cuanto a su estructura pero itinerante en su ubicación, cuyos miembros más prestigiados son los archicapellanes (con responsabilidades de superintendencia para las cuestiones religiosas), el canciller (regulador de la actividad legislativa) y los condes palaciegos (encargados de las funciones judiciales).

TRADICIONES GERMÁNICAS Y HERENCIA ROMANA: LA COMPENETRACIÓN ENTRE *REGNUM* Y *SACERDOTIUM*

La mayor parte de esta estructura de gobierno, que combina e

integra la herencia romana de la concepción territorial del poder con la tradición germánica, está fundada en el vasallaje de tipo personal y es ya una realidad perfectamente establecida desde antes de la coronación imperial de Carlomagno. El elemento más significativo de la nueva dignidad imperial reside así en las responsabilidades religiosas que el soberano asume con este título —que, sin embargo, estaban en perfecta concordancia con las decisiones y estrategias de su padre—, que se convierten en un elemento indeleble y estable tanto en la ideología y los rituales del poder (donde, a diferencia de lo que ocurría en el ceremonial oriental, la simbología sagrada precedía a la popular) como en el sistema de gobierno. De hecho, la compleja organización carolingia no se entendería cabalmente si no se tiene en consideración la estrecha relación entre poder laico y poder eclesiástico: las lindes territoriales se recortan frecuentemente según las fronteras diocesanas; el personal público carolingio a menudo se halla reclutado en la jerarquía eclesiástica; los obispos y los abades contribuyen activamente al gobierno y a la defensa del reino.

Integración entre el poder laico y el poder eclesiástico

Véase también

“El reino de los francos de Carlomagno al Tratado de Verdún”, p. 206; “El reino de los francos del Tratado de Verdún a la fragmentación”, p. 210; “El particularismo poscarolingio”, p. 232.

“Alcuino de York y el renacimiento carolingio”, p. 537.

LOS EMPERADORES Y LA ICONOCLASIA

Silvia Ronchey

A principios del siglo VIII la autoridad imperial condena de manera cada vez más abierta el difundido culto a los

iconos. En consecuencia, se desarrollará una intensa oposición interna que dependerá, sobre todo, del que podría llamarse "partido de los monjes"; no será sino hasta la mitad del siglo siguiente cuando el movimiento iconoclasta (que en el transcurso de la controversia asume una dimensión más intelectual) será definitivamente derrotado.

EL COMIENZO DE LA CONTROVERSIA ICONOCLASTA

El emperador León III *el Isaurio* (*ca*. 685-741) asume el trono en 717, después de un golpe de Estado (entre los muchos que habían tenido lugar en pocos años), cuando Constantinopla está a punto de ser asediada de nuevo por las superiores fuerzas árabes. La fortaleza insuperable de las murallas, el empleo del fuego griego por parte de la flota, un invierno particularmente crudo, la deserción de numerosos cristianos que militan en el ejército del califa y la ayuda de los búlgaros obligan a los árabes a levantar el asedio en agosto de 718. Sin embargo, los árabes continúan la devastación de toda Asia Menor y, cuando en 726 tiene lugar una terrible erupción volcánica en los alrededores de Santorini, muchos creen (según lo narran las fuentes) encontrarse frente a una serie de inequívocas señales de la cólera divina. Se cuenta que León estaba convencido de que la causa del furor divino era la excesiva veneración que se profesaba a las imágenes sagradas, los iconos, y por ello ordena retirar, no sin resistencia por parte de la población (si nos atenemos a las fuentes), la imagen de Cristo que dominaba la puerta de Calcis, es decir, el acceso monumental al Gran Palacio. En 730 condena abiertamente el culto de los iconos y promueve, en su lugar, la veneración del puro y simple símbolo de la cruz. En estas iniciativas el emperador estaba influido —según lo juzgan algunos historiadores modernos— por el pensamiento judío e islámico. Su

León III el Isaurio condena el culto a los iconos

iniciativa fue primero criticada y luego condenada por Roma.

El *basileus* tuvo la oportunidad de conseguir un gran éxito contra los árabes en la batalla de Akroinos, en 740, antes de morir al año siguiente. Su hijo Constantino V (718-775), posteriormente llamado *Coprónimo*, logra un control estable del trono sólo desde 744, después de extinguir la revuelta de su cuñado Artabasdo, que se había convertido en jefe del partido que propugnaba la veneración de los iconos, los iconódulos. Mientras tanto, más allá de los confines orientales del imperio tiene lugar un cambio que definirá toda una época: el califato cae en manos de los abasíes y se traslada de Damasco a Bagdad. Esto, aunado al estado de turbulencia que perdurará por varios años en el mundo islámico, trae por consecuencia una inmediata reducción de la presión que los musulmanes ejercen sobre las fronteras bizantinas, permitiendo a Constantino arrebatarles muchas ciudades fronterizas y, sobre todo, reforzar la frontera occidental. Así consigue someter a muchas tribus eslavas en Macedonia y obtiene varios éxitos militares contra los búlgaros. El nuevo *basileus*, sin embargo, no juzga oportuno encauzar hombres y medios hacia Italia para contrarrestar la preocupante expansión de los lombardos (Rávena cae en 751) y, más bien, todo parece indicar que no obstaculiza la solicitud de ayuda que el papa Esteban II hace a Pipino, soberano de los francos (quienes tradicionalmente habían sostenido buenas relaciones con los bizantinos). La renuncia al sueño "romano" de hegemonía panmediterránea y la gravitación exclusivamente oriental del imperio (que ya se perfilaba desde el siglo VII) se consuman, pues, de manera definitiva.

El Concilio de Hieria

En lo que se refiere a la cuestión de las imágenes, Constantino V sigue los pasos de su padre: en 754, mediante el Concilio de Hieria, se emite un decreto dogmático por el que se condena de

manera inapelable el culto de los iconos. Mientras que el partido de los opositores a los iconos, denominados iconoclastas o iconómacos, tiene seguidores en todo el ejército (en particular en los *tagmata*, nuevos regimientos de élite que no están ligados a un territorio), el partido de los iconódulos tiene su base principal en los entornos monásticos (que, sobre todo después del año 765, padecerán numerosas persecuciones) y en las antiguas familias aristocráticas de Constantinopla (en particular en sus elementos femeninos). El largo y complejo debate historiográfico sobre los argumentos detrás de la crisis iconoclasta pone a veces el acento sobre las motivaciones políticas y económicas (el centralismo de los emperadores, que se opone a las tendencias feudales de los grandes propietarios de tierra, quienes actúan como fuerzas centrífugas), y otras veces sobre las motivaciones filosóficas (el partido de los iconómacos se caracteriza por un desarrollo extremo del platonismo, mientras que los adversarios abrazan un renaciente aristotelismo).

Iconoclastas e iconódulos

Irene y el Concilio de Nicea

Durante el breve reinado del hijo de Constantino, León IV (750-780, rey a partir de 775), continúan los éxitos bélicos en el frente oriental y, a pesar de que la iconomaquia se mantiene como uno de los pilares de la doctrina imperial, se suavizan algunas posturas. A la muerte del rey, como el joven Constantino VI (771-797) es aún menor de edad, su madre, Irene (752-803, emperatriz a partir de 799), asume la regencia. Con la intención de afianzar su poder personal (cada vez más amplio a pesar de la clara oposición de los aparatos de corte), Irene decide alinearse al partido de los adversarios del régimen, o sea, a los iconódulos, que son particularmente numerosos en la capital. A pesar de la viva oposición de las tropas de los *tagmata*, que la emperatriz logra al final alejar de Constantinopla mediante una nueva expedición

contra los árabes, Irene consigue rehabilitar el culto de los iconos mediante el Concilio de Nicea de 787.

La presión del partido iconoclasta, sin embargo, la obliga a ceder el poder a su hijo en 790. Constantino VI resulta un rey muy poco capaz, que además tiene que enfrentar la oposición del clero iconódulo a sus caprichos matrimoniales. Irene, que no se ha resignado a abandonar el poder, aprovecha el descontento creciente y en 797 hace cegar al hijo para regresar al trono como *basileus* para todos los efectos. Con este acto instituye un rasgo excepcional (con respecto al antiguo Imperio romano) de la *basileia* bizantina: la licitud jurídica de un poder absoluto femenino en la más alta cumbre del Estado. Después de la historia de Irene habrá otros casos, por lo demás brillantes. La presencia de una mujer en el máximo poder de la ecúmene, sin embargo, se percibe en su momento como algo anormal. Antes de que Irene sea depuesta, en 802, por un alto funcionario suyo, Nicéforo (*ca.* 760-811), las turbulencias que surgen, a pesar de su buen gobierno, estimulan la agresividad de las potencias hostiles en todos los frentes: se vuelve a pagar tributo al califato y se sufre una serie de derrotas a manos del belicoso jan búlgaro Krum (?-814, al mando a partir de 793 / 803). Incluso en el oscuro y lejano Occidente la situación se torna preocupante: Carlomagno (742-814) es coronado emperador por el papa en el año 800 y, en un principio, hasta se teme que pretenda marchar contra Constantinopla. Después de una serie de enfrentamientos poco decisivos en el alto Adriático por el control de Venecia e Istria, Miguel I (?-844, rey a partir de 811), yerno de Nicéforo, envía en 812 a sus embajadores a Aquisgrán para reconocer a Carlos el título de *basileus* de los francos, mas no aún de los romanos.

Irene basileus

La segunda iconoclasia

La situación interna cada vez más inestable y el avance de Krum

hacia Constantinopla ocasionan la deposición de Miguel y la coronación de un militar de alto rango, el estratega del *thema* de los anatolios, León V (?-820, emperador a partir de 813), que logra finalmente rechazar a los búlgaros y en 815, cediendo a fuertes presiones políticas, especialmente del partido militar (que, si atendemos a las fuentes, considera que el desplome del imperio es resultado del retorno a la iconodulia), adopta de nuevo las resoluciones iconoclastas del Concilio de Hieria. Se inicia así la segunda fase de la iconoclasia, en la que, aunque no faltarán episodios de persecución, sobre todo contra los líderes del partido monástico (por ejemplo, el exilio de Teodoro de Estudio, a cargo del homónimo monasterio en Constantinopla que era el centro de la oposición a la iconoclasia), el enfrentamiento tiene lugar sobre todo en los ámbitos teológico y doctrinal, con ambas partes dedicadas a la búsqueda de textos antiguos que respalden sus posturas propias y con la subsecuente producción de libelos y panfletos. El poderío enérgico —y, no obstante, más iluminado— del segundo linaje iconoclasta imperial no hace, sin embargo, menos compleja la situación política. Aunque Krum muere en 814 y el avance búlgaro se ve detenido, León V es asesinado en 820 y en los años siguientes su sucesor, Miguel II *el Amoriano* (?-829), debe afrontar varias tentativas de revuelta que permiten a los árabes iniciar la conquista de Creta y de Sicilia. El hijo de Miguel, el culto Teófilo (?-842, emperador a partir de 829), iconoclasta resuelto, intenta retomar la iniciativa en el frente anatolio pero, tras algunos éxitos iniciales (posibles gracias a la deserción de un enorme contingente de persas que se rebela contra el califato y cuyo jefe, convertido al cristianismo, es bautizado con el nombre de Teófobo), se suceden varias derrotas, entre ellas la pérdida, psicológicamente catastrófica, de la ciudad de Amorio, de donde proviene la propia familia imperial, con la matanza de los oficiales bizantinos que habían sido hechos prisioneros y después se conocerán como los mártires de Amorio. A este periodo parece remontarse el envío de misiones diplomáticas a Occidente en

Enfrentamientos teológicos y doctrinales

busca de ayuda contra los árabes.

A la muerte de Teófilo, dada la corta edad de Miguel III (840-867, emperador a partir de 842), asume la regencia la emperatriz Teodora (*ca*. 800-867), quien, si bien por un lado condena rápidamente la iconoclasia y abraza de nuevo las fórmulas del segundo Concilio de Nicea, por el otro se asegura de que la memoria del esposo sea respetada y difunde la noticia de una improbable conversión en su lecho de muerte. A pesar de que durante los largos años de su regencia no faltan luchas de poder en el interior de la corte, la situación en el frente oriental mejora progresivamente: el inesperado proceso de desintegración del califato abasí transforma las expediciones yihadistas anuales contra los bizantinos en una empresa más bien local de la que son responsables dos emires de frontera, el de Tarso y el de Melitene, ocasionalmente ayudados por un grupo de paulicianos (nombre que toman en la región microasiática las *sectae* que renacen de la rama dualista gnóstico-maniquea) que eligen el recurso de la insurrección armada contra la ortodoxia impuesta por Constantinopla.

La emperatriz Teodora

Focio

El reinado de Miguel III quedó definido por la personalidad de un gran intelectual y político, Focio (*ca*. 820-*ca*. 891), que asumió el cargo de patriarca en 858, después de la expulsión de su predecesor Ignacio, cuya solicitud de ayuda, acogida por Roma, confiere a Focio el móvil material para el duro enfrentamiento con el papado que culminaría en la excomunión del pontífice por herejía en el concilio de 867: el llamado "cisma fociano", que tiene, no obstante, una breve duración, ya que en el mismo año Miguel III es asesinado y remplazado por su propio hombre de confianza, Basilio, llamado *el Macedonio*, que poco después depone al mismo Focio. Mas las divergencias entre Roma y Constantinopla tienen raíces ya muy profundas. Justo en esos

años las dos Iglesias compiten por la evangelización de Europa oriental y, si bien la obra de Cirilo y Metodio en Moravia pronto se ve contrarrestada por la influencia romana, la llegada de los discípulos de aquéllos a Bulgaria es determinante para la conversión del reino búlgaro, previamente eslavizado, al cristianismo oriental.

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "La definición de la doctrina cristiana y las herejías", p. 139; "La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152; "El Siglo de Hierro del pontificado", p. 247.

"Los espacios del poder", p. 668.

EL IMPERIO BIZANTINO Y LA DINASTÍA MACEDONIA

TOMMASO BRACCINI

El debilitamiento del califato permite al Imperio bizantino, a partir de la segunda mitad del siglo IX, pasar a la ofensiva con ímpetu decisivo. Así, entra en la que se ha llamado su "edad de oro". Con las grandes conquistas de Basilio II en los Balcanes y en Oriente, el imperio alcanza la que sería su máxima extensión posterior al siglo VII. Resulta decisiva en esta fase de expansión la aportación de las grandes familias de tradición militar originarias de Asia Menor, cuyas crecientes ambiciones, sin embargo, acabarán por enfrentarlas cada vez más intensamente al poder imperial.

EL FUNDADOR DE LA DINASTÍA: BASILIO *EL MACEDONIO*

A pesar de sus orígenes humildes, al ascender al trono en 867

Basilio I *el Macedonio* (*ca*. 812-886) cuenta con una amplia red de amistades y clientes que ha sabido cultivar previamente; el nuevo emperador sabe también aprovechar la debilidad del califato y el subsecuente compás de espera en la expansión islámica, logrando cosechar varios éxitos en Oriente y en la Italia meridional, donde explota hábilmente una alianza con el emperador germánico Luis II (*ca*. 825-875, emperador a partir de 855).

No falta incluso la intervención del nuevo soberano en asuntos de leyes, con la redacción del *Procheiron* y la *Eisagoge* (que, al menos en su primera redacción, muestran la clara influencia de Focio), en los que se asientan las bases teóricas para una especie de diarquía entre el poder del emperador y el del patriarca, según un proyecto político que deja fuera (quizás no por casualidad) un tercer elemento que estaba adquiriendo un poder cada vez más grande: la aristocracia provincial.

Soberanos eruditos: León VI y Constantino VII

La ascensión al poder en 866 del hijo de Basilio (con el que siempre tuvo fuertes fricciones), León VI, apodado *el Sabio* (866-912, emperador a partir de 886), se caracteriza, ante todo, por el

En busca de la concordia

propósito del joven soberano de llegar a una concordia civil y superar la división que todavía existía con los partidarios de Miguel III (840-867, emperador a partir de 842). Más turbulentas resultan, con el paso de los años, las relaciones del emperador con los altos mandos eclesiásticos, que desaprueban, de forma incluso radical, su "tetragamia", o sea, sus cuatro matrimonios consecutivos (comúnmente no se admitían más de dos), celebrados con el expreso propósito de asegurarse una descendencia masculina. Si bien en términos generales, las posiciones de los bizantinos en Anatolia se van consolidando (la creciente seguridad de las tierras favorece la ascensión de grandes familias poderosas, cuyos miembros fungen como altos oficiales del ejército), más delicada

parece la situación en las costas del Egeo, sometidas a las incursiones de las flotas musulmanas que tienen su base en la isla de Creta.

Después del breve reinado (de 912 a 913) del hermano de León VI, Alejandro (872-913), el poder pasa al joven hijo del primero, Constantino VII (905-959), conocido como *Porfirogénito*, es decir, "nacido en la púrpura" (o sea, hijo de un padre reinante). La necesidad de recurrir a un consejo de regencia implica, como es usual, el desencadenamiento de una lucha entre las diversas facciones de la corte. De los altos funcionarios que luchan por hacerse del poder asumiendo la figura de tutores de Constantino VII, resulta victorioso el almirante *(droungarios)* de la flota imperial Romano Lecapeno (870-948), que en 919 entrega a su propia hija Elena como esposa al joven soberano, y en 920 es proclamado coemperador. Una vez estabilizada la situación en la corte, Romano, que es el soberano efectivo, puede dirigirse contra el oriente musulmán, cada vez más fragmentado. El notorio logro del general Juan Curcuas, que en 944 obliga a los habitantes de la ciudad de Edesa a entregarle la veneradísima reliquia del *mandylion* (el paño sobre el que se creía que Cristo había dejado milagrosamente la impresión de su rostro), marca una época.

Emperador y coemperador

El emperador, por otro lado, trata de garantizar, con la institución de la *protimesis*, una mejor condición para los pequeños terratenientes, que son víctimas de inviernos particularmente crudos y de la expansión de los latifundistas. Al hacer esto Romano se esfuerza por fortalecer el estrato social del que habían sido reclutadas las tropas de los *thémata* y, a la vez, contrarresta en cierta medida el poder creciente de las familias poderosas, que pueden poner en peligro su propio control del poder. Efectivamente, en 944 el legítimo emperador, Constantino VII, enfrenta a Romano Lecapeno contra sus propios hijos y, apoyándose en la poderosa familia de los Focas, logra deshacerse del embarazoso coemperador. Al igual que su padre, León VI, Constantino VII pasará a la historia sobre todo como un soberano

letrado y erudito. La diplomacia es uno de sus empeños más persistentes y trata de tejer, con éxito variable, una amplia red de relaciones que atrae a Rusia y a Hungría hacia la órbita del imperio.

El entreacto de Nicéforo Focas y Juan I Tzimisces

En el año 959 sucede a Constantino VII su hijo Romano II (939-963), con quien brilla espectacularmente la estrella del general Nicéforo Focas (*ca.* 912-969), que consigue reconquistar Creta. Cuando Romano II muere, en 963, lo sobreviven su viuda, llamada Teófano (*ca.* 940-después de 976), y sus dos hijos pequeños, Basilio y Constantino. Ese mismo año, sin embargo, las tropas orientales proclaman emperador al general Nicéforo Focas, que, después de apoderarse de la capital sin encontrar mayor resistencia, recibe la corona, con el propósito de salvaguardar los derechos de los dos soberanos legítimos. En los años siguientes las fuerzas bizantinas dirigidas por Nicéforo y sus oficiales consiguen éxitos clamorosos en Oriente, reconquistando, además, Tarso y Antioquía. Naturalmente estos triunfos tienen un precio: Nicéforo se ve obligado a aumentar onerosamente los impuestos para financiar sus expediciones y su tentativa (motivada también por preocupaciones fiscales) de restringir las posesiones inmobiliarias de las instituciones religiosas acaba por irritar a las jerarquías eclesiásticas. Como consecuencia de una conspiración, en la que participa la propia emperatriz Teófano, Nicéforo es asesinado a finales de 969 por un grupo de conjurados dirigido por el general de origen armenio Juan I Tzimisces (*ca.* 925-976, emperador a partir de 969), quien asume el trono. También Tzimisces, después de arreglar la situación en Occidente (estipula nuevos acuerdos con los rusos, después de bloquear su avance sobre Bulgaria, y entrega a su sobrina, también llamada Teófano, como esposa al emperador germánico Otón II), concentra todos sus esfuerzos en

El general aclamado como emperador

el Oriente, donde, aprovechando todavía la fragmentación de los musulmanes en las regiones de Siria y Palestina, y presentándose como defensor de todos los cristianos (incluso de los no calcedonianos), realiza una serie de incursiones triunfales que lo llevan hasta la inmediata proximidad de Jerusalén. Durante una de estas campañas muere repentinamente, en 976, quizás víctima de tifus o quizás, como especulan algunos de sus contemporáneos, envenenado.

Basilio II

El poder regresa, pues, a la dinastía macedonia con Basilio II (957-1025), hijo de Romano II. En este primer periodo el joven Basilio, además de afirmar su propia autoridad en la corte de Constantinopla, debe afrontar la temible rebelión de dos representantes de las grandes familias de Asia Menor: Bardas Skleros (?-991) y Bardas Focas (*ca.* 940-989). Para detener a este último, Basilio II se ve obligado a casar a su hermana Ana con el príncipe Vladimiro de Kiev, quien a cambio acepta prestar ayuda a su cuñado y, especialmente, recibir el bautismo junto con su guardia personal. una vez apaciguados los problemas internos, Basilio II puede dedicarse a trabar una larga guerra contra los búlgaros (990-1018), concluida (sea por la fuerza de las armas, sea por la participación de dirigentes búlgaros en el aparato estatal bizantino) con una victoria total, que, después de siglos, finalmente consolida las fronteras bizantinas sobre el Danubio.

Un periodo de estabilidad y expansión

A continuación el emperador será capaz de obtener éxitos militares muy importantes en el Cáucaso y, sobre todo, en Armenia. Por otro lado, en 1022 consigue suprimir en Anatolia una nueva revuelta, capitaneada por un miembro de la familia de los Focas, y ésta explica la dureza con que legisla y actúa en contra de las grandes familias de Asia Menor (los *dynatoi*), tratando de frenar su expansión latifundista mediante la institución de una

nueva obligación fiscal (el *allelengyon*) y poniendo toda suerte de obstáculos para la celebración de uniones matrimoniales entre los linajes aristocráticos. Considerado tradicionalmente en la historiografía pasada el más grande soberano bizantino después de Heraclio, Basilio II, llamado *el Bulgaróctono*, es decir, "asesino de búlgaros", es valorado hoy con más mesura: las grandes conquistas en los Balcanes y en el Cáucaso traen por consecuencia la desaparición de importantes Estados colchón que separan al imperio de los pueblos nómadas; ahora bien, la persecución de la aristocracia anatolia acaba por generar un primer gran desequilibrio en el sistema social bizantino. Sin embargo, en el lado positivo, el poderío alcanzado por el imperio con Basilio II hace posible que, durante casi 40 años, sus fronteras permanezcan sustancialmente intactas y da lugar, incluso, a alguna expansión ulterior.

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias bizantinas II", p. 187.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.

"La herencia antigua y la cultura figurativa del cristianismo", p. 701.

LAS PROVINCIAS BIZANTINAS II

TOMMASO BRACCINI

Después de las grandes pérdidas territoriales de los siglos VII y VIII el imperio consolida su dominio en las provincias restantes (tal es el caso, por ejemplo, de la Italia meridional, a pesar de que deba renunciar a Sicilia) y, por

otro lado, proyecta nuevas líneas de expansión. Es así como adquieren particular importancia las regiones del Cáucaso y los Balcanes, fundamentales para la irradiación hacia el norte y el este de la civilización bizantina, sobre todo en sus rasgos religiosos y políticos.

Los acontecimientos en la Italia bizantina

Después de la caída del Exarcado en 751 en Italia sólo quedan en manos bizantinas unas cuantas zonas localizadas en el extremo sur, además de Sicilia. La situación de estos últimos territorios se vuelve precaria después de que los árabes, llamados para ayudar a apagar una rebelión local, inician la conquista de Sicilia en 827. Después de algunos inevitables éxitos iniciales, su avance se torna más lento, pero no cesa hasta la caída de Siracusa (878) y de Taormina (902), con las que la conquista de la isla está prácticamente concluida. Es innegable que la pérdida de Sicilia debió significar un duro golpe para la preeminencia de todo el sur bizantino, que, privado ahora de su función de vínculo con la importante provincia insular, se convierte en un flanco cada vez más remoto y aislado del imperio.

Los árabes en Sicilia

Los árabes, habiendo establecido una cabeza de puente en Sicilia, ocupan Tarento y Bari; los exiguos territorios bizantinos son esencialmente ignorados hasta la ascensión al trono de Basilio I (*ca.* 812-886), que emprende una política mucho más enérgica, y después de recuperar Bari gracias a la habilidad del general Nicéforo Focas *el Viejo (?-ca.* 900), extiende considerablemente los confines de la Italia meridional bizantina. En los años subsecuentes la tasación de impuestos, que se percibe excesiva, es la principal motivación que arrastra a la región de nuevo a la inestabilidad; los árabes, entonces, ven la oportunidad de recomenzar sus incursiones (la conquista de Reggio ocurre en 901). La situación se complica aún más cuando el emperador germánico Otón I (912-973, emperador a partir de 962) hace

claras sus pretensiones sobre los territorios italianos en manos de los bizantinos y emprende una serie de campañas militares en 967-968, en las que, sin embargo, se topa con la hostilidad de la población local. La reacción de Nicéforo II Focas (*ca.* 912-969), que entonces ocupa el trono de Constantinopla, no se hace esperar: la guerra resultante no concluirá sino hasta el año 972, con un acuerdo diplomático en el que Otón, que consigue la mano de la princesa Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz a partir de 973) para su hijo Otón II (955-983, emperador a partir de 973), renuncia a sus pretensiones sobre los territorios bizantinos de la Italia meridional; éstos se reorganizan bajo la autoridad de un "catapán" que tiene por encomienda coordinar su defensa. Después de la revuelta del noble Melo (?-1020), originario de Bari, la situación general del imperio, muy floreciente, permite dirigir parte de los recursos hacia las olvidadas provincias italianas y en pocos años se impone la soberanía bizantina sobre los diversos principados lombardos de la región, incluido el de Capua. En 1038 se organiza incluso una gran expedición con el objetivo de reconquistar Sicilia, pero, a pesar de un inicio prometedor, ésta se disolverá sin conseguir nada concreto.

La defensa de los territorios del sur de Italia

ARMENIA Y EL CÁUCASO

Cuando, tras las invasiones del siglo VII, el imperio se encuentra sustancialmente reducido a la meseta anatolia, la región de Armenia (mucho más extensa que el homónimo Estado moderno, incluida también una buena parte de la actual Turquía nororiental) adquiere una importancia muy particular: dividida desde la Antigüedad entre la esfera de influencia persa y la romana, y raramente unificada bajo una sola autoridad, Armenia se convierte al cristianismo a principios del siglo IV e inmediatamente rechaza de forma mayoritaria las resoluciones del Concilio de Calcedonia, separándose, por lo tanto, de la Iglesia

De la conversión cristiana al aislamiento

universal. Posteriormente, los pequeños principados armenios funcionan como Estados colchón entre Bizancio y el califato, y en el curso de los siglos X y XI la combinación de operaciones militares y, sobre todo, la característica incorporación de numerosos exponentes de la nobleza local a la aristocracia bizantina, incluso en los más altos niveles, contribuye a la sustancial absorción de la región, que queda organizada en una serie de *thémata* dentro del imperio. Es significativo que el imperio, en su expansión hacia Oriente, supere ahora incluso los confines de la época justiniana. Esta anexión es, sin embargo, de corta duración, ya que después de la batalla de Mancicerta, en 1071, Armenia pasa al control de las dinastías musulmanas y termina por alejarse de la órbita del imperio.

El Quersoneso y la Crimea bizantina

En la región del Mar Negro merece especial mención el distrito *(thema)* bizantino del Quersoneso, establecido alrededor de la homónima ciudad de la Crimea meridional. Esta pequeña y remota provincia (que se separa de la soberanía bizantina en algunos periodos y en el siglo XIII entra en la órbita del Imperio de Trebisonda) tiene sobre todo importancia porque es el punto de transmisión cultural y comercial entre el imperio y los pueblos que se asientan en el área de la actual Ucrania: los jázaros, poderosos aliados de Bizancio hasta el siglo X, y posteriormente la Rus de Kiev. Según una tradición, el célebre bautismo de Vladimiro I de Kiev (*ca.* 956-1015), en 988 / 989, tuvo lugar en el Quersoneso.

Los Balcanes

En esta región el imperio inicia la reconquista de territorios a

partir de la segunda mitad del siglo IX. Los Balcanes meridionales se reconquistan lentamente, así como los pueblos eslavos convertidos al cristianismo. También el reino de Bulgaria, a pesar de permanecer orgullosamente independiente y seguir siendo, más bien, una grave amenaza para los bizantinos, entra en la órbita religiosa del imperio con la conversión del jan Boris (?-907, rey a partir de 852), alrededor de 864, y con la decisión (en 869, tras una serie de inútiles negociaciones con el papa de Roma) de que el arzobispo a cargo de la recién nacida Iglesia búlgara dependa del patriarca de Constantinopla. En los años siguientes la conversión de la población se ve facilitada por la llegada desde Moravia de los discípulos de los dos hermanos Cirilo (826 / 827-869) y Metodio (*ca*. 820-885), que se valen de un alfabeto adaptado especialmente a las lenguas eslavas para traducir inmediatamente los principales textos eclesiásticos. Es importante subrayar que estas misiones siempre fueron dirigidas y planeadas por los altos mandos del aparato estatal y religioso bizantino, según una inteligente y previsora política de expansión y asimilación cultural típica del verdadero *melting pot* que constituía el imperio, tan abierto y tan receptivo con sus súbditos (o potenciales súbditos) procedentes de muy diversas regiones.

La obra de Cirilo y Metodio

En las décadas siguientes Bulgaria seguirá siendo una espina en el costado del imperio, en particular bajo el zar Simeón I (*ca*. 864-927, zar desde 893). Las relaciones de fuerza entre los dos Estados todavía se están definiendo, sin embargo, y mediante una serie de enérgicas campañas, primero Juan Tzimisces (*ca*. 925-976, emperador a partir de 969), y luego de manera definitiva, en 1018, Basilio II (957-1025), logran subyugar a toda Bulgaria y la reorganizan en dos ducados; la región recibe, no obstante, cierta autonomía, y se toma en cuenta incluso (con las disposiciones de recaudación de impuestos en especie) su economía arcaica.

La conquista de la autonomía

El caso de Ragusa (la actual Dubrovnik)

Una mención final, en el ámbito balcánico, debe reservarse al importante emporio de Ragusa (hoy Dubrovnik), fundada por exiliados de la ciudad dálmata de Epidauro, que fue destruida por los ávaros y eslavos a comienzos del siglo VII. Desde el principio, al menos nominalmente sometida a Constantinopla, Ragusa se salva de un asedio árabe gracias a la intervención de Basilio I (*ca.* 812-886) en los años 866-867 y, a partir de esa fecha, la influencia bizantina sobre la ciudad se mantiene (salvo muy breves paréntesis) hasta 1205, cuando pasa a manos de los venecianos y luego se convierte en una ciudad-Estado autónoma que sobrevivirá a la misma Constantinopla (con la que mantuvo, hasta al final, relaciones amigables).

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "Las provincias bizantinas I", p. 117; "El Imperio bizantino y la dinastía macedonia", p. 183.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.

"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

EL ISLAM: ABASÍES Y FATIMÍES

Claudio Lo Jacono

Los abasíes gobiernan desde 750 hasta 1258 (año en que los mongoles asesinan a su último califa). En este medio milenio la economía y la cultura florecen prodigiosamente; sin embargo, desde el asesinato de al-Mutawakkil (861) a manos de sus militares turcos es posible percibir una gradual aunque incesante decadencia

institucional. El nacimiento de los Estados nacionales, si bien puede parecer un elemento negativo con la multiplicación de las cortes, genera un alto número de encargos y comisiones que conducen a nuevos y significativos progresos en las artes y las ciencias.

EL CARÁCTER IRANIO DEL CALIFATO ABASÍ

La matanza de los omeyas

Los abasíes —que aspiran a presentarse como una "dinastía bendita" con respecto a la de los omeyas (a los que acusan de indiferencia religiosa)— inauguran su gestión del califato de al-Ándalus con el exterminio de la familia dinástica derrotada. Tal acto señala, por otro lado, el fin del predominio absoluto árabe en la *umma* (a pesar de que los abasíes eran también árabes y estaban emparentados con los omeyas) debido al ingreso de numerosos conversos no árabes en la administración de la sociedad islámica.

Los dos pilares que sostienen el nuevo poder son fundamentalmente iranios: persa es, en efecto, gran parte del aparato militar —llamado *jurasaniyya* porque se formó en el entorno árabe-persa del Jorasán (la región noreste de Persia)— y persa es también el aparato burocrático, cuya eficiencia está garantizada por las indudables virtudes administrativas de la familia de los barmáquidas (llamados así en honor de su epígono Barmak). La cultura misma, incluida la religiosa, está influida en gran medida por la religiosidad sasánida, aunque no hay que desdeñar las sustanciales contribuciones de los grandes eruditos sirios, griegos, coptos y judíos.

Desde el siglo II de la era islámica (de la segunda mitad del siglo VIII a la primera mitad del IX) empiezan a redactarse textos de carácter religioso que, en sus funciones, asumen también temas de carácter biográfico, geográfico, histórico-cronológico y jurídico.

El patrimonio de conocimientos de las poblaciones sometidas y el enorme capital de la cultura india (el ingreso armado al

subcontinente indio inicia ya desde la época omeya con la conquista del Sind, actual provincia de Pakistán, en 711-712) se vuelven accesibles gracias a la incansable labor de traducción de una gran parte de los conversos y enriquece enormemente el modesto patrimonio árabe (fundamentalmente constituido por poesía, épica y estudios de genealogía, además de los elementales conocimientos de medicina popular conocidos como "medicina del Profeta").

Los fundamentos persas

El carácter iranio del califato se refleja claramente en el desplazamiento del baricentro político-económico del Mediterráneo a las regiones mesopotámico-iranias, con la fundación, en 762, de la ciudad de Bagdad por parte del califa al-Mansur (*ca.* 712-775, califa a partir de 754), destinada a convertirse en todos los aspectos en la más poderosa rival de Constantinopla, no sólo en el plano militar y económico sino, muy especialmente, en el cultural.

Un califato de florecimiento cultural

En el aspecto cultural es imprescindible mencionar la Casa de la Sabiduría (Bayt al-Hikma), instituida en 832 por el califa Mamun (al-Ma'mun, 786-833) a partir de un primer núcleo privado ordenado por su padre, Harún alRashid (766-809, califa a partir de 786) y que se había creado a imitación de la academia sasánida de Gundeshapur (fundada en 271 como centro de traducciones del griego y el siriaco a la lengua medo-persa y como biblioteca y centro médico con el objetivo expreso de aplicar los conocimientos a los hospitalizados). Bayt al-Hikma es, en efecto, un hospital en el que se enseña y practica la medicina griega, persa e india, continuando con el camino emprendido en 706 en Damasco con el primer hospital islámico, creado por la voluntad del omeya al-Walid I (668-715) —el primer centro médico europeo será

Medicina, matemáticas e historia

fundado en Siena en 898: el Hospital de Santa María della Scala—, así como una biblioteca formidable de cerca de medio millón de volúmenes sagrados y profanos, procedentes de todas las regiones e integrados al catálogo general después de haberse traducido al árabe.

La Bayt al-Hikma fue también un observatorio astronómico en el que trabajaron matemáticos y científicos cuya fama llegaría muy pronto hasta el mundo cristiano: al-Juarismi (de cuyo nombre proviene nuestro término *algoritmo)*, al-Kindi (conocido en la Europa latina como Alkindus), los hermanos matemáticos del siglo IX conocidos como Banu Musa y Hunayn ibn Ishaq (latinizado como Johannitius), el astrónomo y matemático Thabit ibn Qurrá (Thebit) o al-Razi (conocido por los latinos como Rhazes).

Esta biblioteca no es única: en Córdoba el califa omeya andaluz Alhakén II (Al-Hakam II, 915-976, califa a partir de 961) se jactará de una biblioteca de 400 000 volúmenes, menos rica, sin embargo, que la de uno de sus súbditos, mientras que la Dar al-Hikma de El Cairo fatimí (1005-1068) contará con 600 000 ejemplares. Cifras gigantescas en comparación con las modestísimas colecciones de libros del mundo cristiano latino de la misma época, que además tenían una temática casi exclusivamente religiosa.

Todas estas colecciones son posibles gracias a la amplia disponibilidad de papel de buena calidad, cuyo procedimiento de fabricación fue aprendido tras la batalla del Talas (751), gracias al bagaje transmitido por los prisioneros de guerra chinos. Un buen ejemplo de la clarividencia barmáquida es la inmediata construcción de las primeras fábricas de papel en Samarcanda y Bagdad, que luego se verían multiplicadas por todo el mundo islámico árabe, persa, indio, egipcio, sirio, siciliano y andaluz.

LA EXPANSIÓN DE LOS ABASÍES

La expansión abasí se proyecta en dirección a Oriente, pues el califato evita totalmente el extremo occidente magrebí y el ibérico al-Ándalus, donde en 756 logra establecerse el omeya Abderramán I (‘Abd al-Rahman, 731-788), que había sobrevivido a las matanzas abasíes. El mayor esfuerzo de expansión se dará en los territorios más allá del río Oxus (la Transoxania), donde se ubica el variado elemento demográfico turco. Sin embargo, el sitio de mayor interés a partir del siglo IX será la inmensa cuenca del Tarim, en el Turkestán oriental, donde tiene lugar el fructífero contacto entre las culturas tibetana, mongola, china e incluso coreana.

Un corredor de pueblos y mercaderes

Las rutas mercantiles se desarrollan en progresión geométrica, haciendo afluir enormes riquezas materiales hacia el califato, a tal grado que los comercios abasíes se extienden desde el norte de África hasta China, donde el emperador dará su consentimiento para la construcción, en Cantón, de un emporio que, no obstante, no siempre tendrá una vida fácil.

Desde el comienzo de la dinastía el título del poder abasí es cuestionado por los seguidores de Alí, que reclaman para sí el título de califa, pues lo consideran jurisdicción exclusiva de su derecho. Así, después de 818, cuando fracasa la política de reconciliación aparentemente emprendida por el califa Mamun, se fincan las bases del chiismo.

El rígido centralismo que caracterizaba al califato se ve transformado en el año 800, cuando Harún al-Rashid decide asignar al turco Ibrahim ibn al-Aghlab (?-812) el emirato hereditario de Ifriqiya (actual Túnez, Tripolitania y las plazas orientales argelinas), puesto que ahí prevalecen las endémicas insurrecciones jariyíes. Si bien este acto aún puede interpretarse como un ejemplo de beneficiosa descentralización, las primeras grietas visibles en el edificio institucional, evidenciadas ya con la extraña muerte de al-Mahdi (?-785, califa a partir de 775) y con el violento enfrentamiento al final del siglo VIII entre al-Hadi (?-786, califa a partir de 785) y su hermano

La oposición

Rashid, acaban por abrirse completamente con la desoladora guerra civil (810-813) que enfrenta a los dos hijos de este último —al-Amin (787-813, califa a partir de 809) y Mamun—, al primero de los cuales Rashid había querido legar la dignidad califal junto con los dominios africanos y asiáticos, mientras que al segundo había destinado el rico Jorasán.

La victoria de Mamun fue pírrica. Con la *jurasaniyya* (cuyos miembros, identificándose con el poder, se hacían llamar Abná a-Dawla, "hijos de la dinastía") completamente destruida, y extirpada por los evidentes celos de Rashid la demasiado popular familia de los barmáquidas, es necesario conformar un nuevo ejército. El hermano y posterior sucesor de Mamun, al-Mutasim (794-842, califa a partir de 833), cree oportuno valerse del elemento turco (en parte de condición libre pero más comúnmente de condición servil). Con la incorporación de los turcos crea un arma extremadamente eficiente pero el vínculo que se desarrolla entre ellos es de naturaleza absolutamente personal y, por lo tanto, completamente diferente del que mantenía la *jurasaniyya*, que había combatido con la dinastía abasí por causas que estimaban justas e indispensables, fundadas en sólidas connotaciones éticas y sociales. La jactancia que muestra desde los inicios el nuevo ejército induce a al-Mutasim a alejarlo de los habitantes de Bagdad, trasladándolo consigo a la nueva ciudad de Samarra (835), que será la capital abasí hasta el año 892. La preponderancia del elemento turco (en realidad también sogdiano, jorasmio, jázaro, curdo, armenio, árabe y bereber) se deja sentir ya con la elección, impuesta por ellos, de al-Mutawakkil (821-861, califa a partir de 847), quien, no obstante, pagará con la vida su voluntad de llevar por sí solo los juegos políticos.

Las señales de decadencia

Cuando es asesinado por sus "turcos", en 861, queda señalado también el final del califato. Aunque los "comandantes de los creyentes" sobrevivirán por otros cuatro siglos, aproximadamente, se verán reducidos al mero símbolo de una unidad de la *umma* que se ha perdido para siempre, al grado, a veces, de no poder

gobernar ni a sus propios siervos de palacio.

Las fuerzas centrífugas, sin embargo, no deben interpretarse aún como señal de decadencia absoluta. Si bien ésta puede postularse para el plano político-institucional, por lo que toca a los planos social, económico y cultural no estamos frente a ningún retroceso: las zonas periféricas demuestran por fin ser capaces de afrontar sus problemas (con demasiada frecuencia agudizados por la rapiña explotadora del poder central), poniendo en acción energías propositivas muy concretas que por mucho tiempo habían estado reprimidas en un imperio de enormes dimensiones pero ya no administrado con la suprema eficacia que tanto había caracterizado a la época barmáquida.

La dramática decadencia del califato se refleja en la revuelta de esclavos que azotó el sur mesopotámico entre 869 y 883, y que estuvo a un paso de conseguir la victoria final, antes de ser derrotada con un esforzado empeño que, no obstante, fue muy caro en vidas, recursos materiales y pérdida de prestigio.

A la región de al-Ándalus —lógicamente hostil a los abasíes desde 756— se suman en 877 la de Egipto, gobernada por el turco Ahmad ibn Tulun, (835-884) y sus sucesores, y el norte de África, donde, en 909, se consolida la dinastía chiita-ismaelita de los árabes fatimíes en perjuicio de los sunitas aglabíes.

Los fatimíes

Los fatimíes —a diferencia de los otros chiitas que tenían como adalid al primo del Profeta, Alí (*ca.* 600-661)— se declaran seguidores de Fátima *(?-ca.* 663), hija de Mahoma. Aunque originarios de Siria, encuentran tierra fértil para su ambiciosa causa en la región de Ifriqiya, donde los bereberes, hostiles al poder aglabí, abrazan con entusiasmo su propaganda clandestina y facilitan la victoria final fatimí en la batalla de al-Urbus, en 909.

Para aniquilar a los “usurpadores” abasíes, los *imam* fatimíes tenían necesariamente que dirigirse hacia el Oriente: conquistar

Egipto y Siria y, desde ahí, atacar Irak para asestar su golpe final.

Después de algunas tentativas, conquistan Egipto a finales de 968. La ciudadela de El Cairo y la mezquita-universidad de al-Azhar se convierten al año siguiente en la capital (en vez de al-Mahdiyya) y el símbolo espiritual y religioso del nuevo poder.

Encomiendan las regiones norafricanas a los vasallos bereberes ziríes, pero la siguiente etapa de conquista siria resulta repleta de dificultades, en buena parte causada por la extrema fragmentación del conjunto institucional, étnico, social y religioso, en el que se enfrentan sedentarios y nómadas, cristianos, judíos y musulmanes (tanto sunitas como chiitas), además de árabes, turcos, jázaros, turcomanos y selyúcidas. Estos últimos se convierten, a partir de 1055, en los nuevos poderosos "protectores" del califa abasí, en sustitución de los chiitas búyidas que habían impuesto su "tutela" sobre Bagdad en 946.

Los poderosos selyúcidas frustran los planes de los fatimíes: los alejan de Damasco y ocupan Jerusalén, cuyo gobierno es confiado, en 1086, a Artuq ibn Ekseb. Los fatimíes logran tomar de golpe la Ciudad Santa en 1098, pero entonces aparecen los cruzados, completamente inesperados, quienes arruinarán para siempre sus esperanzas. La infravaloración de sus motivaciones, las impetuosas dotes de combatientes y el armamento pesado pero muy eficiente contribuye a su fracaso, mientras que garantiza a los cristianos de Europa una dilatada fama de invencibilidad.

Los cruzados

Los fatimíes deben resignarse a esperar tiempos mejores y se retiran hacia el sur, después de haber perdido en 1099 Jerusalén a manos de los guerreros venidos de Europa.

La decadencia de la dinastía fatimí después del año 1000

La dinastía empieza a perder buena parte del apoyo hasta entonces manifestado por sus súbditos egipcios bajo el insensato gobierno del imán al-Hakim (985-1021, imán a partir de 996) —

quien en 1009 destruye la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, que luego será reconstruida por los bizantinos mediante un acuerdo con el sucesor de al-Hakim—, gobierno que fue bruscamente acabado por una conspiración urdida quizás por su propia hermana Sitt al-Mulk.

El imán al-Hakim

La decadencia se acelera con una serie de excepcionales y dramáticas calamidades (carestías, pestilencias, sequías) que se suceden entre 1065 y 1072.

Un gobierno militar de lo más eficiente, confiado por el imán al-Mustansir (1029-1094) a su gobernador armenio de Acre, Badr al-Jamali (1073-1094) y, a la muerte de éste, a su hijo, al-Afdal, pospone la rendición final, mientras que los ziríes, sorpresivamente, se declaran independientes en Ifriqiya y, naturalmente, son legitimados de muy buena gana por el califa abasí (no obstante, padecerían las desoladoras represalias fatimíes que los enfrentan a los feroces nómadas árabes de las tribus de los Banu Sulaym y los Banu Hilal).

Obligados a habérselas con cruzados y con los zanguíes sunitas de Nur al-Din (1118-1174), debilitados además por brutales enfrentamientos familiares, los fatimíes habrán de aceptar, finalmente, en 1169, el visirato del curdo Shirkuh, vasallo de Nur al-Din, y a la muerte de éste, apenas un par de meses después, de su nieto Saladino (1138-1193), que pone fin a la dinastía fatimí en 1171, tras la muerte sin herederos del imán al-'Adid (1149-1171).

El fin de la dinastía

De todo este complejo y dinámico cuadro los califas abasíes no pueden sacar ventajas, obligados, más bien, a padecer entre 945 y 1055 la humillante tutela de los chiitas búyidas (o buwayhidas) y, sucesivamente, el de los sunitas turcos selyúcidas.

Sin embargo, tampoco éstos —que incluso habían conseguido asestar algunos golpes decisivos al Imperio bizantino en Mancicerta (1071)— podrán impedir a los mongoles de Hulegu poner a fuego y hierro a todo el Oriente islámico y precipitarse en 1258 sobre la “ciudad de la paz”.

Con el asesinato de al-Mustasim (1213-1258) perece, después de

626 años, la institución del califato, aunque un sustituto suyo sobrevivirá en El Cairo y legitimará el poder de los turcos mamelucos. Reinstaurado posteriormente por los turcos otomanos, que ponen fin al sultanato mameluco, prevalecerá en Estambul hasta 1924, año en que es declarado extinto en el ámbito de la familia otomana.

Véase también

"Mahoma y la primera expansión del islam", p. 129; "El califato de los omeyas", p. 134; "La Europa musulmana", p. 196.

LA EUROPA MUSULMANA

CLAUDIO LO JACONO

La Europa medieval conoció diversos casos de presencia islámica estable: a los ocho siglos de Andalucía y a los más de dos siglos de Sicilia hay que añadir los emiratos pulleses (algo más efímeros) de Bari y de Tarento, el asentamiento de Agropoli y las colonias militares sobre el río Garigliano en Campania, así como del Frassineto en Provenza. Los conquistadores aglabíes de Sicilia fueron remplazados en 909 por los fatimíes, que, empeñados en su determinante afán de arrancar el califato a los abasíes, delegaron durante más de un siglo el encargo de gobernar la isla a los kálbidas.

LA CONQUISTA DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Lejos de ser un monolito institucional, el mundo islámico ha visto en su historia el surgimiento de muchos califatos (o imanatos) política y religiosamente hostiles entre sí.
El primero de ellos tuvo como ámbito la península ibérica, donde,

después de algunas incursiones aisladas, los musulmanes penetran en 711 al mando del bereber Tárik (Tariq ibn Ziyad, *ca.* 670-720), liberto del gobernador de Kairuán, Musa ibn Nusair (640-716). Tárik desembarca con 7 000 hombres en Gibraltar (cuyo peñón es bautizado Yabal at-Tariq, "monte de Tárik") y, reforzando sus filas de inmediato con la llegada de otros 5 000 soldados, derrota a los visigodos en la batalla del río Barbate (o de Guadalete). Tárik aprovechó las fuertes tensiones internas que sufría el reino debido a la reciente ascensión al trono de Rodrigo y contó, además, con el apoyo abierto de los judíos, que habían sido perseguidos por los visigodos y luego serían condenados a la expulsión. La conquista, finalizada por Musa ibn Nusair, lleva a la creación de la provincia de al-Ándalus, con capital en Córdoba, dependiente del gobierno de Kairuán. Las derrotadas fuerzas cristianas no tienen otra opción que apartarse al norte del río Duero y el noble Pelayo (*ca.* 699-737) se atrinchera con sus seguidores en los montes cantábricos y Asturias, sentando así las bases del futuro reino de León.

La derrota de Poitiers

El gobernador de Córdoba atraviesa los Pirineos 20 años después para saquear el santuario de San Martín de Tours (rico en ofrendas votivas) y el territorio circundante, pero es derrotado en Poitiers por el franco Carlos Martel (684-741), quien justo a partir de entonces asume este apellido, que significa "Martillo". Será una honda humillación para el orgullo islámico (aunque es muy poco probable que aquella acción hubiera pretendido ser el preludio de una conquista de Europa) y un peldaño fundamental para las ambiciones de los carolingios, que buscan aparecer como los supremos defensores de la cristiandad en el mundo latino.

Sobreviviente de la matanza en Siria de la familia omeya, perpetrada por los vencedores abasíes, el joven Abderramán I (Abd al-Rahman ibn Muawiya, 731-788) encuentra, en 756, refugio y sostén en el norte de África con sus parientes maternos bereberes. Con ellos y otros legitimistas penetra en al-Ándalus y desbarata las fuerzas del gobernador, que, en años tan

turbulentos, ya había conseguido volverse independiente.

Aunque asume el simple título de emir, su descendencia nunca renuncia a las pretensiones califales. Abderramán III (*ca.* 889-961) proclamará de nuevo tales pretensiones en 927, pero los abasíes, demasiado ocupados en la consolidación de su imperio, sólo responden con una exigua conjuración que es eliminada fácilmente.

Abderramán I, apodado *al-Dayil*, "el que entra" (rey de 765 a 788), es un político no menos astuto que su enemigo jurado abasí al-Mansur (*ca.* 712-775) y se muestra, además, muy hábil para extender y consolidar sus dominios, garantizando para sus descendientes un sólido poder durante 275 años (de 756 a 1031). De mucho mayor duración es, no obstante, la fructífera concomitancia que durante más de 800 años tiene lugar, en la península ibérica, entre las culturas cristiana, judía e islámica, y que, de igual modo pero con la añadidura del elemento griego, también se dará en Sicilia durante los 204 años de gobierno islámico (827-1031). En la península ibérica, como en Sicilia, el islam muestra su gran capacidad de alcanzar una simbiosis con otras culturas, que ya antes había demostrado en sus encuentros con himyaritas (homeritas) del sur de Arabia, judíos, griegos, siriacos, mesopotámicos, coptos, bereberes, africanos, persas, indios, turcos, mongoles y hasta chinos, de todos los cuales incorpora, sin ningún menoscabo moralista, lo mejor de todo cuanto le es ofrecido.

Cristianos, judíos y musulmanes

En al-Ándalus la buena relación con la comunidad cristiana ibérico-latina que optó por permanecer bajo el gobierno islámico fue un elemento muy positivo. Los mozárabes (del vocablo *must'arib*, "arabizado", tanto en costumbres exteriores como en lengua, por haber acercado el árabe a su idioma) viven por largos siglos en un clima de tranquila colaboración, salvo por un breve paréntesis en el siglo IX, cuando la facción más extremista del cristianismo local entró en conflicto con los gobernadores musulmanes.

No menos importantes son los enredos políticos, económicos y culturales que se crean con las conversiones, más o menos sinceras, al islam de no pocos cristianos, llamados muladíes (del árabe *muwallad*, “adoptado”). Un ejemplo iluminador lo constituyen los Banu Qasi (“Hijos de Casio”), emparentados con el linaje cristiano de Navarra: la conversión al islam de Casio (siglo VIII), que era un conde en la Marca Superior hispana en tiempo de los visigodos, permite a sus descendientes continuar como encargados de sus dominios y sacar no pocas ventajas del nuevo marco político que habría de surgir.

La contribución de al-Ándalus a la arquitectura, las ciencias y la tecnología, la literatura, la mística, la filosofía, la música, la historia, la geografía, la artesanía y la traducción constituye una suerte de nueva tierra fértil nada irrelevante para el posterior renacimiento europeo.

El poder omeya rivaliza en magnificencia con el abasí, especialmente cuando en el siglo X el emirato se transforma en califato, y en particular bajo la regencia de Almanzor (*ca.* 938-1002), que de 978 a su muerte gobierna con tenaz energía y eficacia en nombre del débil califa Hisham II (965-1013). Almanzor conducirá 52 expediciones contra los cristianos asturleoneses y navarros, saqueará Barcelona en 985 y León en 988, al año siguiente entra en Galicia, sólo para saquear Compostela, el remoto santuario de Santiago, santo que los cristianos calificaban de *Matamoros* (asesino de musulmanes) y gran protector de la cristiandad ibérica.

De manera imprevisible, sin embargo, el califato se desbarata a los pocos años por una ingobernable crisis dinástica y por las ambiciones personales de los notables. Ahora bien, tal y como había ocurrido en el mundo abasí, la fragmentación política origina una multitud de experimentos institucionales que, si bien resultan políticamente insignificantes, son productivos para la cultura debido al benéfico proliferar de varias cortes espléndidas.

El segundo caso es el de Sicilia. El desembarco en 827 de una flota musulmana en las inmediaciones de Mazara fue una acción que originalmente buscaba un rico botín y no una conquista estable. De hecho, antes que otra cosa, la intención de los aglabíes —que desde el año 800 recibieron del califa Harún al-Rashid (766-809) la encomienda de gobernar la inquieta provincia de Ifriqiya (correspondiente, a grandes rasgos, al actual Túnez y algunos territorios costeros tripolitanos y argelinos)— era tener ocupado en operaciones de ultramar a un buen número de sus más pendencieros súbditos árabes y bereberes.

La conquista de la Sicilia bizantina no fue un suceso simple y rápido y se requirió más de medio siglo para conseguir la capitulación de Siracusa, capital de la isla, en 878.

Palermo capital

Los musulmanes eligen, entre tanto, Palermo como capital, destruyendo el latifundio parasitario heredado de los romanos y bizantinos y facilitando relaciones constructivas con los componentes latinos, griegos y judíos de la población, quienes eran los depositarios, a título diverso, de conocimientos del más alto nivel, que fueron completamente absorbidos y reelaborados por el islam siciliano.

A comienzos del siglo X los sunitas aglabíes fueron suplantados por los chiitas-ismaelíes de la dinastía fatimí; sin embargo, los nuevos señores centraron su atención y esfuerzos prioritariamente en la conquista de Egipto y Siria, para luego poder deponer al debilitado poder abasí en Irak, que consideraban ilegítimo.

Los fatimíes, pues, confieren en 948 plenos poderes sobre la isla al fiel al-Hasan ibn ‘Ali al-Kalbi (?-964) y a sus descendientes (los kálbidas), que gobiernan de manera completamente autónoma durante 105 años. Éste es un siglo de gran progreso artístico y científico, caracterizado por el ejercicio de una moderada y competente administración (facilitada por el hecho de que Sicilia se hallaba al margen de las terribles contiendas político-religiosas que tenían lugar en el resto del mundo islámico). También aquí,

sin embargo, como en al-Ándalus, el cuadro institucional acaba por fragmentarse y surge una multitud de potentados menores que, con su estrecha visión política, contribuyen a facilitar la ambiciosa empresa de un puñado de guerreros normandos aventureros que se apoderarían finalmente de la isla.

Los fatimíes, pues, confieren en 948 plenos poderes sobre la isla al fiel al-Hasan ibn ʻAli al-Kalbi (?-964) y a sus descendientes (los kálbidas), que gobiernan de manera completamente autónoma durante 105 años. Éste es un siglo de gran progreso artístico y científico, caracterizado por el ejercicio de una moderada y competente administración (facilitada por el hecho de que Sicilia se hallaba al margen de las terribles contiendas político-religiosas que tenían lugar en el resto del mundo islámico). También aquí, sin embargo, como en al-Ándalus, el cuadro institucional acaba por fragmentarse y surge una multitud de potentados menores que, con su estrecha visión política, contribuyen a facilitar la ambiciosa empresa de un puñado de guerreros normandos aventureros que se apoderarían finalmente de la isla.

Los normandos

Originarios de la lejana Escandinavia y totalmente abiertos (como lo había estado el islam) a las influencias culturales, los normandos ya se habían destacado por sus incursiones y asimilaciones en otras zonas de Europa. Al llegar a Sicilia en 1061, tanto Roberto Guiscardo (*ca.* 1010-1085) como su hermano, el gran conde Rogelio, requerirán, no obstante, de muchos esfuerzos para someter la isla y sólo después de 20 años caerán Noto y Butera (últimos resquicios soberanos islámicos en Trinacria), tras la desesperada defensa del siracusano Ibn ʻAbbad (?-1086), el Benavert de las crónicas cristianas.

Al contrario de los cristianos españoles, los nuevos dominadores no ceden al impulso vengativo auspiciado por la Iglesia y la aristocracia cristiana, y pueden, así, sacar gran provecho de los conocimientos tecnológicos y artístico-literarios superiores de los vencidos, a quienes emplean de inmediato, sin ningún menoscabo moralista, para sus servicios. Las ventajas de esta colaboración se pueden apreciar hoy muy claramente, por

ejemplo, en el palacio de la Zisa (un castillo diseñado en el interior de un enorme parque de caza real), el palacio de la Cuba o la Capilla Palaciega de Palermo. Del mismo modo se comportará el emperador Federico II (1194-1250, emperador a partir de 1120), hijo de Enrique VI Hohenstaufen (1165-1197, emperador a partir de 1191) y de Constanza de Altavilla (1154-1198), nieto del rey Rogelio II (1095-1154), que hizo acuñar monedas bilingües con el epíteto real (de orgulloso sabor árabe-islámico) de *al-Muʻtazz billah*, "el Poderoso por gracia divina", y que pudo jactarse, como su nieto Guillermo II, de tener incluso un harén, ya en el colmo de la transculturación islámica.

La presencia islámica en la península itálica

Aunque no comparable con la experiencia islámica en Sicilia, la presencia del islam en la Italia peninsular (la "Tierra Grande" de los árabes) es, de cualquier modo, de cierto interés.

Se habla de dos emiratos en Apulia y de una colonia en Campania, donde se establecen musulmanes norafricanos y sicilianos cuya presencia, ya para entonces, era abundante también en varias islas del Tirreno y del Adriático, así como en Cerdeña, Calabria, Basilicata, Lacio, Molise, las Marcas, Umbría, Toscana, Liguria y Piamonte, por no hablar de la Provenza francesa, donde fundan, en Frassineto (La Garde-Freinet, cerca de Saint-Tropez), una colonia militar que permaneció activa de 889 / 890 a 975.

Estos asentamientos fueron posibles gracias a la capacidad de los musulmanes de involucrarse en los tortuosos juegos de poder de varios señores y nobles cristianos locales, que no hallaron ningún impedimento en contratarlos y lanzarlos contra sus enemigos correligionarios, como es el caso, por ejemplo, de Lamberto (*ca.* 880-898, emperador a partir de 894), duque lombardo de Espoleto, o de las ciudades de Campania, que buscan contrarrestar el expansionismo lombardo-beneventano, o de

Nápoles, que en 880 recluta musulmanes de Sicilia para neutralizar las intenciones anexionistas del papa Juan VIII (820-882, pontífice a partir de 872) y que, dos años más tarde, se vería a su vez obligada a pagar cantidades exorbitantes para asegurar una tregua con los musulmanes.

Su asentamiento no fue seguido de desfavorables consecuencias económicas (o por lo menos así lo parece, a juzgar por las cantidades de oro que los musulmanes acuñan continuamente o que llevan consigo —mancusos, dinares aglabíes y fatimíes, taros sicilianos y bisantes— y del que toda Italia está carente y deseosa, como lo muestran, en alguna medida, los cuños lombardos, salernitanos y amalfitanos de monedas bilingües en latín y árabe).

Un motivo ulterior de esto pudo haber sido la abolición en Apulia, por parte de los musulmanes, del antiguo, odiado y ruinoso sistema del latifundio, que muchos sufrimientos y perjuicios produjo —y continuaría produciendo— en el sur de la península.

El emirato de Tarento

Menos de unos 40 años sobrevivirá el emirato constituido, hacia 846, sobre el territorio de Tarento, arrancado a los bizantinos por los musulmanes andaluces que habían sido desterrados a Creta y estaban comandados por un general del que sólo se sabe que se llamaba Saba. La entidad, que sobrevivirá hasta 883, estará tres años más tarde dirigida por Apoiaffar (Abu Ya‘far) y sólo podemos deducir la momentánea caída de la ciudad con base en un documento cristiano que habla de una nueva ocupación islámica de Tarento en 851-852. No sabemos casi nada más, salvo que, en el momento de la reconquista definitiva por parte del comandante bizantino León Apostipo, la ciudad pullesa está gobernada por un personaje llamado Utmán.

El último emirato, constituido en perjuicio de los territorios del duque de Benevento, en 847, es el de Bari, fundado por el *mawla* bereber Jalfún —quizás también procedente de Sicilia y previamente al servicio del duque Radalgiso en su enfrentamiento con Siconulfo de Salerno (?-851)—, que se apodera de la ciudad

con una acción que toma enteramente por sorpresa a las autoridades lombardas. Mufarray ibn Sallam (?-857), que lo sucede a su muerte en 852 y es célebre por su construcción de una gran mezquita en Bari y de 24 castillos en su distrito, solicitó al califa abasí al-Mutawakkil (821-861, califa a partir de 847) el reconocimiento oficial del emirato. Los intrincados acontecimientos en la corte abasí acaban por retrasar el procedimiento; el emirato prevalecerá incluso después del asesinato de al-Mufarray, en 857, que es sustituido por el bereber Sawdán, quien consigue finalmente, en 863, del califa al-Musta'in (?-866) el reconocimiento antes solicitado.

El emirato de Bari

Eso no impide que el emirato, muy activo en expediciones predatorias y en violencias de diversa naturaleza, e involucrado en el lucrativo mercado esclavista, acabe sus días el 3 de febrero de 871, después de una prolongada acción militar conducida por el emperador carolingio Luis II (*ca.* 825-875, emperador a partir de 855), aliado para la ocasión con el duque lombardo Adelchis de Benevento (?-878).

No un emirato sino un simple asentamiento militar, formado en 882, fue el de Agropoli. En 880 se instaló, cerca de Nápoles y para beneplácito del belicoso obispo Atanasio II (?-872), usurpador del título ducal de su hermano, un campo fortificado musulmán que atacaría a los enemigos del alto prelado (Capua, Salerno, Benevento y Espoleto, cuyos confines se extendían hasta Campania) y saquearía también la campiña romana, extorsionando tanto a viajeros como a pobladores.

El emirato de Agropoli

Atanasio, que se hallaba bajo muy fuertes presiones, dispuso que se alejaran de las faldas vesubianas (Resina, Cremano, Portici, Torre del Greco) pero dos años más tarde encontramos a estos musulmanes en Agropoli, cerca de Salerno, donde permanecerán hasta que un emir aglabí los derrota en Calabria, en un intento por reforzar la insegura presencia islámica, con el resultado de hacerlos caer entre 885 y 886 bajo los ataques del bizantino

Nicéforo Focas, homónimo antepasado del gran *basileus* del siglo siguiente.

Otra colectividad militar se constituye en 883 en la desembocadura del río Garigliano, bajo la colina de Traetto, con un grueso grupo de musulmanes que tienen la autorización de los habitantes de Gaeta y de su cónsul Docibile. Desde esa localidad —en la que surgen mezquitas y viviendas para las familias de los sarracenos— los guerreros, bajo la comisión del obispo y duque de Nápoles, Atanasio, atacan Capua y Salerno, golpeando duramente las comarcas y a los habitantes de la Terra di Lavoro, hasta que, en agosto de 916, una cruzada *ante litteram*, promovida por el rey de Italia Berengario (850 / 853-924), la emperatriz bizantina Zoe Karbonopsina (880-después de 919), los duques de Camerino y Espoleto y el duque de Friuli, y que lleva la bendición del papa Juan X (860-928, pontífice a partir de 914), que participa personalmente en la batalla, pone fin a este experimento.

Véase también

"Las provincias bizantinas I", p. 117; "El califato de los omeyas", p. 134. **Ciencia y tecnología** "El legado griego y el mundo islámico", p. 423.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

"El esplendor islámico en Europa: la España musulmana y mozárabe", p. 767.

LOS REINOS CRISTIANOS DE ASTURIAS

Giulio Sodano

El reino de Asturias nace de la resistencia cristiana en el noroeste de la península ibérica ante el avance de los musulmanes. Los reyes asturianos, después de una primera fase dominada más por sucesos coyunturales que por un plan organizado, extienden, entre los siglos x y xi, sus dominios a lo largo de la cuenca del Duero en

dirección a las mesetas centrales. Nace así el vasto reino de Léon. Contribuye a la consolidación ideológica de la reconquista el factor religioso, que encuentra un formidable impulso en el culto a Santiago de Compostela.

LOS ORÍGENES DEL REINO DE ASTURIAS

Ya desde época imperial romana la península ibérica albergó poblaciones de cántabros y vascones que permanecieron al margen del mundo romano. Los visigodos, por su parte, ocupan la península en el siglo VI, pero en un principio el borde noroccidental del país (Galicia, los cantones vascos y el área cantábrica del golfo de Gascuña) escapa a la conquista y queda libre a su suerte en el inmenso desorden que siguió a la caída del Imperio romano. Los visigodos logran someter la región entre 574 y 581, pero el territorio siempre se caracterizará por su insubordinación y será escenario de numerosas rebeliones. De hecho, justo en el momento de la invasión árabe de 711, el último rey visigodo, Rodrigo, está sumido en el intento de calmar una insurrección más en la región.

Tras la caída del reino visigodo de Toledo se origina, a partir de la resistencia cristiana en el noroeste frente al avance de los musulmanes, el reino de Asturias. Los pueblos locales se defienden ahora de los árabes como se habían defendido antes de los godos. La batalla de Covadonga, ocurrida alrededor del año 718 y con la que se señala el comienzo de la reconquista cristiana, es en realidad uno de los muchos episodios de guerrilla que los asturianos habían emprendido contra sus diferentes invasores. Ahora bien, con la batalla de Covadonga se establece un pequeño territorio en las montañas libre de control musulmán, que se convertirá en el corazón territorial del futuro reino de Asturias. La fecha tradicional de la fundación de este dominio es justo el año 718. Posteriormente los reyes asturianos se establecen en Oviedo y arrancan al

La batalla de Covadonga

dominio musulmán, en un primer golpe, toda la cadena montañosa que bordea la costa septentrional a lo largo del Atlántico (Galicia, Asturias, Cantabria).

Además del reino de Asturias, surgen en el norte de la península ibérica otros pequeños condados pirenaicos que, apoyados por los francos, tienden a hacerse independientes: la Marca hispánica, que existió de 770 a 986, es institucionalizada por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) en 795; los condados catalanes, una vez que Barcelona queda liberada por los francos del dominio musulmán en 801, se integran en el Imperio carolingio para luego, en el siglo X, conseguir la autonomía; el condado de Aragón forma con Cataluña, a partir de 1137, la Corona de Aragón; el reino de Navarra recupera, gracias a sus propias fuerzas, la independencia en la transición del siglo IX al X, al aprovechar las tensas relaciones entre los carolingios y los emires de Córdoba.

Continuidad y discontinuidad entre godos y asturianos

La controversia sobre el origen visigótico

La historiografía ha discutido por mucho tiempo el asunto de la continuidad entre los godos y las poblaciones septentrionales, entre el reino de Asturias y el reino visigodo de Toledo. Tradicionalmente se ha puesto el acento sobre el hecho de que las poblaciones asturianas, al igual que las aragonesas y las castellanas, heredan fundamentales tradiciones políticas y culturales visigodas, y fundan sobre ellas su derecho a la reconquista. La invasión árabe provoca, sin embargo, una fuga de godos latinizados hacia el área septentrional, y la reacción de las poblaciones del norte frente a la conquista musulmana es conducida precisamente por esta aristocracia visigoda. Entre los godos llegados del sur destaca la figura semilegendaria de Pelayo (*ca*. 699-737), que es elegido por una asamblea primer rey de Asturias.

Hoy, sin embargo, se tiende a matizar esta continuidad. El territorio, en efecto, no se organiza desde un primer momento como un sucesor del reino godo (como el mito posterior ha querido pretender), sino como un gobierno surgido por obra de un movimiento local que unió a asturianos y cántabros. La maduración de las características más específicamente godas debe ser tratada, por lo tanto, como una consecuencia de la absorción (debida a las conquistas hacia el sur) de ciudades más meridionales (Lugo, Astorga, León, Oca) que tienen vínculos muy fuertes con el mundo visigótico. Es entonces cuando el reino, que ya se ha convertido en un dominio asturleonés, busca subrayar la continuidad jurídica y de costumbres con el pasado gótico. La vida en León, nueva capital del reino, se modela según la vida cotidiana del Toledo visigótico y, cuanto más se extienda la conquista del sur, más claramente irá adquiriendo cuerpo el "mito" de la continuidad goda.

Asturias y el inicio de la reconquista

El largo proceso de la reconquista se inicia, como ya se dijo, con la acción de resistencia de los pequeños núcleos de población hispano-cristiana de la zona de la cordillera cantábrica y pirenaica en la segunda mitad del siglo VIII. Por mucho tiempo, sin embargo, la reconquista no es sino un esfuerzo local; sólo a partir del siglo XI se convierte en una empresa que involucra a toda la cristiandad occidental.

La cuenca del Duero, una tierra de nadie, abandonada lo mismo por las autoridades cristianas que por las musulmanas, sirve de división entre las tierras de Asturias y las de los musulmanes. Esta zona alberga la primera repoblación cristiana hacia el sur. Entre el final del siglo VIII y el inicio del XI el territorio cristiano del norte se extiende lentamente, con retrocesos y avances coyunturales. La faja semidesértica que divide ambas áreas se repuebla rápidamente, gracias al desarrollo demográfico que ya estaba en

proceso: la población se instala en las antiguas ciudades romano-visigodas y las sedes episcopales. En el siglo x el reino se extiende, casi sin hallar resistencia, hacia el oeste (Galicia) y el sureste. El reino de Asturias, uniéndose con Galicia y con una parte de la futura Castilla, asume el nombre de reino de León. Durante el reinado de Alfonso III (838-910) se traslada la capital de Oviedo a León. Las campañas militares emprendidas durante el siglo x y el comienzo del siglo xi conllevan, por lo tanto, una ampliación de los dominios del reino en dirección a la meseta central, donde se construyen numerosos castillos según la línea de avance, y de ahí adquiere su nombre la región de Castilla. A finales del siglo ix la región de los castillos queda encomendada a señores feudales que, con el tiempo, reivindican su independencia, hasta que, en 1035, Castilla se convierte en un reino independiente.

Precisamente durante los siglos x y xi las crónicas empiezan a exaltar más claramente un ideal de "reconquista", por más que la consolidación y el resplandor del califato de Córdoba implican un marcado retroceso para el avance de los cristianos. Antes del año 1000 los cristianos sufren, además, aplastantes derrotas. En el periodo de máximo apogeo del califato de Córdoba la presión musulmana se torna de nuevo poderosa, como evidencian los episodios del sitio de Barcelona en 985 y de Santiago de Compostela en 997. El visir árabe Almanzor (*ca.* 712-775) capitanea una violenta incursión que deja a la ciudad en ruinas y destruye sus fortificaciones. Los ataques continuarán hasta mediados del siglo xi. Por otro lado, entre los siglos viii y ix las costas del golfo de Gascuña son también atacadas por incursiones normandas.

La prolongación de la reconquista

El factor religioso contribuye enormemente a la consolidación ideológica de la reconquista. En el reino de Asturias el cristianismo se declara autónomo del resto de la España mozárabe. Al final del siglo viii, cuando el arzobispo de Toledo, Eliprando, en conciliación con el islam, se adhiere a la doctrina herética del adopcionismo, en Oviedo, por el contrario, el

catolicismo adquiere una forma decididamente trinitaria. Se reafirma, gracias al comentario sobre el Apocalipsis del monje Beato de Liébana, un cristianismo de carácter enérgicamente escatológico. Este aspecto también adquiere nueva fuerza gracias al nacimiento del polo devocional de Santiago de Compostela.

Fundación de Santiago de Compostela

Entre los años 820 y 830, en la localidad de Compostela (Campus Stellae), en Galicia, se descubre un cuerpo que se atribuye al apóstol Santiago. La tradición afirma que en el año 813 el ermitaño Pelayo se vio atraído por extrañas luces en forma de estrellas que brillaban sobre el monte Libredón, donde existían antiguas fortificaciones (probablemente de una aldea celta o una necrópolis visigoda). El obispo de Iria, Teodomiro, despertado por la curiosidad del extraño fenómeno, descubre en aquel lugar una tumba que contiene tres cuerpos; uno de ellos tiene la cabeza tronchada y una inscripción: "Aquí yace Jacobus, hijo de Zebedeo y Salomé". El cuerpo se atribuye al apóstol Santiago y el sitio se convierte de inmediato en un lugar de culto y peregrinación que, en un primer momento, atraerá a los pobladores de Asturias y de Galicia, pero posteriormente a los de toda Europa. Los obispos de Iria se establecen en Santiago y refuerzan su dominio sobre el distrito. Alfonso II (759-842, soberano a partir de 791) ordena la construcción de un templo y a partir de 893 los monjes benedictinos fijan ahí su residencia. Las murallas de la ciudad se construyen en 960 como defensa contra los normandos, pero no impiden, en 997, la violenta incursión musulmana.

La tumba del apóstol Santiago y la edificación del templo

Santiago, convertido en santo patrono de los cristianos ibéricos, es el paladín de la fe de los devotos que participan activamente en los enfrentamientos armados contra los musulmanes. Se le ve, según la creencia, participar directamente en las batallas, vestido

de blanco y matando por su propia mano a "infieles", a diestra y siniestra. De ahí le viene el apodo (que luego será indeleble en la historia del cristianismo español) de Santiago Matamoros.

Véase también

"El esplendor islámico en Europa: la España musulmana y mozárabe", p. 767.

EL REINO DE LOS FRANCOS DE CARLOMAGNO AL TRATADO DE VERDÚN

ERNST ERICH METZNER

Durante la primera Edad Media, bajo las dinastías merovingia y carolingia, y hasta el Tratado de Verdún (834), que sanciona la repartición jurídica de la herencia de Luis entre sus tres hijos, el centro del reino de los francos se desplaza gradualmente, alejándose del espacio romano mediterráneo, hacia un nuevo territorio en el corazón del continente. Ese núcleo constituirá el primer gran reino europeo.

LA TENTATIVA DE UNIFICACIÓN DE EUROPA

Tras el avance de los musulmanes a todo lo largo del Mediterráneo meridional, hasta España (711) y la Francia meridional (732), en aquellas regiones ya no está activa la vieja red de transportes y, consecuentemente, el intercambio comercial se ve interrumpido por sarracenos y moros procedentes del norte de África y de España. Durante la época de las migraciones, Francia, bajo Clodoveo (*ca.* 466-511), se había creado su espacio de impronta latina en el territorio galo-romano, pero un análisis detallado demuestra que esta región había ido forjando, por bastante tiempo, vínculos cada vez más fuertes con el espacio

germánico. De allí que resulte más fácil volver la mirada hacia los pueblos colindantes al norte y al este (que además son, en parte, afines lingüísticamente) que hacia la antigua capital Roma. Al mismo tiempo, después de la conquista de Sajonia por parte de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), las estrechas relaciones con los pueblos del norte (a su vez en expansión) y con los del oriente del mundo eslavo occidental obligan al reino a enfrentar viejos y nuevos problemas, heredados de la política de Carlos o, en cualquier caso, relacionados con ella. En este sentido es muy significativo el bautismo solemne del rey danés Harald, celebrado cerca de Maguncia, en 826, y la fundación al norte del Elba, en 831, del arzobispado de Hamburgo, que administra el área escandinava bajo el mando de san Óscar (o Anscario). Sin embargo, un periodo de crisis del imperio, en concomitancia con las primeras invasiones de los vikingos y con las insurrecciones de los eslavos, impiden ulteriores movimientos de expansión. Así, también son muy significativas las evidentes tentativas de los francos por entablar lazos de unión con el norte escandinavo, proponiendo, por ejemplo, un origen común o promoviendo la transmisión de conocimientos fundamentales, por ejemplo, el conocimiento y uso de las runas y, probablemente, incluso esforzándose por generar una influencia en Escandinavia a través de obras cristianas de poesía popular como el grandioso poema de *Heliand* ("El Salvador"), escrito en sajón antiguo, es decir, en la presunta lengua franca del norte.

Se configura el primer núcleo de Europa

La capital en tiempos de Clodoveo se fija en París. La determinación de Clodoveo en la elección de esta ciudad como sede de gobierno y como lugar de sepultura de los reyes muestra que la Europa del noroeste se privilegia como centro neurálgico del imperio (al menos hasta los tiempos de Carlomagno). Será en efecto Luis *el Piadoso* (778-840), hijo de Carlos, quien traslade la capital a Aquisgrán, revelando, así, la voluntad de desplazar el eje político aún más hacia el centro de Europa y subrayando, aún con mayor fuerza, el papel aglutinante de la lengua germánica común

(de la región alemana del norte y del este) en el reino de los francos. Así, ya desde tiempos de Luis *el Piadoso* los francos se convierten en los verdaderos precursores de la idea de Europa, edificando un puente cultural hacia el norte y el este germánico y eslavo y, al mismo tiempo, manteniendo un fuerte enlace con las islas británicas y con el sur romano. Sin embargo, las serias dificultades de comprensión entre ciudadanos de lengua germánica, romance, eslava, celta y vasca, y las viejas tensiones entre los grupos más destacados (derivadas de antiguas sumisiones nunca olvidadas), están destinadas a exacerbar los contrastes internos tan pronto como la guía monárquica muestre las mínimas señales de debilidad, como, de hecho, ocurrió muy pronto.

El papel unificador del reino de Francia

La sucesión y la división de la herencia imperial: choques y disidencias

Ya desde los tiempos del rey Luis, cuando el reino empieza a mostrar ciertas señales de decadencia, la larga regencia de Carlomagno (de 768 a 814) se considera la "cumbre de la época carolingia". El único hijo sobreviviente de Carlomagno tiene la ventaja, desde un primer momento, de recibir un reino indiviso, puesto que ya desde 813 fue nombrado, en Aquisgrán, corregente junto con su padre. Sin embargo, al igual que Carlomagno, Luis no puede, a su vez, asegurar la unidad y la indivisibilidad del reino, puesto que las normas jurídicas de sucesión reconocen los mismos derechos a todos los hijos legítimos. Los propios consejeros eclesiásticos, muy importantes y activos en la gestión del imperio desde el principio del gobierno del nuevo rey (que no por azar fue apodado *el Piadoso*), aspiran al mantenimiento de un Estado indivisible, que se configure como una especie de monarquía universal de molde romano-católico, y aplican con suma convicción todos sus esfuerzos para el logro de este objetivo.

La idea ilusoria de pasar del gran reino multicultural, unido sólo

por la fuerza, a una unidad política invulnerable con la concepción de un Estado rigurosamente “eclesiástico” no tiene aún efectos negativos y permanecerá así mientras no se configuren graves amenazas externas. En el año 817 se promulga en Aquisgrán un nuevo orden para la sucesión, la *Ordinatio imperii:* el hijo mayor de Luis, Lotario (795-855), está destinado a recibir el cargo imperial con efecto inmediato; se instala entonces en Aquisgrán y es honrado con soberanía suprema por encima de los dos hermanos menores, Pipino de Aquitania (*ca.* 803-870) y Luis *el Bávaro (ca.* 805-876). Este último, que finalmente sería llamado *el Germánico*, es, de los tres posibles herederos, el que vivirá más tiempo. La modificación radical de las modalidades de la sucesión al trono y la consolidación de la unidad del reino no son, sin embargo, remedios suficientes para evitar las fuerzas centrífugas que ya ejercen su poder. Por un lado, en efecto, los hermanos menores no se resignan fácilmente a desempeñar sólo un papel secundario; por otro lado, los encargos de gobierno que les son asignados afectan, a su vez, privilegios ajenos que hasta a entonces habían sido administrados por arraigadas tradiciones gentilicias.

Las nuevas reglas de sucesión

A estas circunstancias hay que añadir que, con la segunda boda de Luis (con la ambiciosa güelfa Judith) y con el nacimiento de Carlos, llamado *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875), se introduce en el frágil complejo de normas relativas a la sucesión un elemento de irreparable contradicción, en cuanto que Luis insiste en reservar también para el cuarto hijo un espacio de gobierno.

Así pues, diversas coaliciones y alianzas van alternándose hasta que, finalmente, se llega a la destitución del emperador y la imposición de una penitencia eclesial, después de la traición de su ejército en el llamado campo de las mentiras (Lügenfeld), cerca de Colmar, en 833; Luis habrá de ser, posteriormente reinstaurado en el trono de uno de sus hijos y gobernará hasta su muerte, en 840. Solamente en el curso

La disgregación

de los años siguientes se harán evidentes los poderosos factores de disgregación que ya se dejan ver en el debilitamiento de la posición imperial y en los numerosos desacuerdos —que desembocan incluso en abiertos enfrentamientos militares— causados por las luchas de sucesión y por la división de la herencia. Algunos indicios de la futura división del imperio se pueden apreciar ya incluso desde los primeros años del reinado de Carlomagno: desde 786, por ejemplo, el término *theodiscus* (usado para referirse a los hablantes de lenguas germánicas del imperio, agrupados bajo la voz popular *deutsch*) se documenta por escrito por primera vez para referirse a un sujeto colectivo. En tiempos de Luis *el Piadoso* este término aparece cada vez más a menudo y, asimismo, las cuidadas perífrasis de los textos oficiales aluden a esta nueva entidad. En los famosos juramentos de Estrasburgo de 842, prestados entre el rey de la parte occidental, Carlos *el Calvo*, y el rey de los territorios orientales, Luis *el Germánico* (previos al Tratado de Verdún de 843 con el que se cierran para siempre las discusiones sobre la herencia, que habían vuelto a encenderse con la muerte del viejo emperador en el año 840), se usan dos lenguas: el latín y el alemán. Las dos lenguas son expresión de la cultura común de la clase social superior (que evidentemente domina ambas): los dos reyes, en el acto, juran, cada uno, en la lengua del otro (por otro lado, no se cuenta con documentación alguna que permita suponer el bilingüismo de las clases sociales inferiores).

El nacimiento de la lengua alemana

Véase también

“El reino de los francos”, p. 121; “El reino de los francos del Tratado de Verdún a la fragmentación”, p. 210.

“La época carolingia en Francia, Alemania e Italia”, p. 779.

EL REINO DE LOS FRANCOS DEL TRATADO DE VERDÚN A LA FRAGMENTACIÓN

Como consecuencia del Tratado de Verdún el reino franco se divide en tres partes: oriental, central, occidental. Sigue a éste un periodo de gran inestabilidad política debido a los numerosos enfrentamientos entre los herederos; de esta inestabilidad sacan provecho los invasores normandos escandinavos, que se establecerán en la futura Normandía. Las fuerzas de la disgregación, internas y externas, llevarán al reino muy pronto hacia la fragmentación. No obstante, el sentido de unidad que se ha afianzado en los territorios pertenecientes al reino no se pierde del todo, incluso podemos decir que se ha perpetuado hasta los siglos de la edad moderna.

Descendencias y repartos

Después del Tratado de Verdún (843)

El reparto que siguió al Tratado de Verdún en 843 confirma para Lotario (795-855) el título imperial, así como los territorios de Italia, Borgoña, Provenza y la Lotaringia, para Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) el reino occidental (núcleo de lo que se convertirá después en el reino de Francia) y para Luis *el Germánico (ca.* 805-876, rey a partir de 843) el reino oriental (núcleo del futuro reino de Alemania). Aunque la parte oriental del reino haya crecido más allá del Rin, este acuerdo supone una disparidad fundamental, pues los territorios occidentales, asignados a Lotario y a Carlos, resultan, en conjunto, no sólo más amplios en territorio y población, sino también más avanzados culturalmente. Es precisamente de estas regiones, en efecto, de las que surgirán y se difundirán los más notables impulsos de renovación espiritual y religiosa. Sin embargo, a la vuelta de algunos años se presencia una gradual ampliación del reino oriental: a la muerte de Lotario I su reino se divide, en un primer

momento, en tres partes (Lotaringia, Borgoña e Italia) asignadas a cada uno de los tres herederos; luego en 870, con la muerte de uno de ellos (Lotario II), la Lotaringia se reparte, mediante el Tratado de Mersen, entre Carlos *el Calvo* y Luis II *el Germánico*, para reintegrarse luego, en 880 (Tratado de Ribemont), al imperio oriental.

Las partes central y occidental, por otro lado, se ven a la larga debilitadas por las continuas y sangrientas invasiones de los normandos escandinavos *(Nordmänner)*. Temporales éxitos, como la victoria (celebrada en 881 en el poema *Ludwigslied* o *El cantar de Luis*, en alemán antiguo) del joven rey de la Franconia occidental, Luis III (822-882), sobre los normandos cerca de Saucourt, se obtienen gracias a la ayuda de los francos orientales. En el año 911, finalmente, los normandos conquistan su propio dominio (la futura Normandía) en el interior del reino occidental, que hasta entonces ha sido carolingio.

Los normandos escandinavos

En el mismo año, con la muerte de Luis IV *el Niño* (893-911, rey a partir de 899), se extingue la línea oriental de los carolingios, sin que se sienta la necesidad de recurrir al rey occidental. El reino de los francos llega así a su disolución.

En 875, a la muerte del primogénito de Lotario I, Luis II, rey de Italia y único heredero del título de emperador, Carlos *el Calvo* atraviesa los Alpes y desciende hacia Italia, donde logra hacerse nombrar emperador, sucediendo así a los carolingios del reino central. Esta operación no agrada a su hermano Luis *el Germánico*, que, por su parte, quiere garantizar la sucesión imperial para su hijo Carlomán de Baviera (*ca.* 830-880, rey a partir de 876): éste, incluso, cruza hacia Brennero, decidido a enfrentarse a su tío.

Entre los años 876 y 877 Carlos *el Calvo* intenta anexarse militarmente el reino de Luis *el Germánico*, muerto sin herederos directos en 876, como ya en 859 lo había hecho el mismo Luis respecto a su hermano, que no obstante, gracias al apoyo de la Iglesia, logró resistirlo. En 877 la

La disolución del reino

muerte interrumpe sus actividades de conquista: en el año 881 un hijo de Luis *el Germánico*, Carlos *el Gordo* (839-888, soberano a partir de 881), ve posible su proyecto de adquisición del poder y logra unir una vez más el reino franco oriental con el occidental, aunque sólo por pocos años. Muy pronto, en efecto, en 887, en Fráncfort, es destituido por los príncipes alemanes por incapacidad debida a enfermedad. Los príncipes decididamente no quieren un rey franco del Occidente y eligen como emperador, en 896, de nuevo en Fráncfort, a un descendiente de la línea franco-oriental de Baviera, Arnulfo de Carintia (*ca.* 850-899, hijo ilegítimo de Carlomán), que ya se había distinguido combatiendo contra los normandos en el río Dyle, en Bélgica. Su elección señala el nacimiento de la historia alemana.

La lenta disolución del Imperio carolingio: influjos históricos

La Franconia de la edad merovingia se divide en un reino de los francos occidentales, de lengua romance (Francia), y uno de los francos orientales, de lengua germánica (Alemania), además de un territorio de Francia meridional (Borgoña) y otro ítalo-lombardo. La pérdida de la unidad, sea que se considere un acontecimiento involuntario o el fruto de una renuncia consciente (actitud que algunos han asegurado que se percibe ya desde tiempos de Luis *el Piadoso*), no elimina, sin embargo, el recuerdo de la antigua grandeza. El orgullo de los francos y de sus grandes soberanos y caballeros continúa con vida y sin contaminaciones, más o menos de manera abierta, en muchas instituciones estatales constituidas en el espacio de la antigua Franconia; sobrevive en los textos literarios y en el sentir popular, atestiguado por las leyendas, historias y poemas transmitidos por tradición oral en Francia, Alemania e Italia.

El orgullo franco sobrevive

De menor consecuencia, en cambio, son las repercusiones de tal

disolución en el territorio ítalo-lombardo, que apenas en el siglo VIII fue absorbido por la fuerza y en el que, por lo tanto, no ha madurado ese profundo sentido de orgullosa pertenencia.

Tampoco en el oriente alemán la pérdida de la unidad asume connotaciones importantes entre los pueblos locales; por el contrario, la conquista de una nueva autonomía parece reconocerse de inmediato como algo positivo y aun subrayarse con la elección del rey (ocurrida por primera vez en 887 en Fráncfort) y con la atribución inmediata, no en los textos literarios sino, más bien, difundida en las expresiones populares, de denominaciones como *Deutsche Lande* (tierras alemanas), *Deutschland, Deutsches Reich*, designaciones todas que introducen el concepto de una misma dignidad entre los francos y las estirpes alemanas.

El recuerdo vivo y activo del prestigio y del orgullo franco se evoca, no obstante, en el reino agrandado de los francos orientales, al cual pertenece la ciudad de Aquisgrán; allí se abraza con fuerza la idea de una renovación o, mejor aún, de una actualidad del Imperio romano, que se manifiesta a través de la sucesión de Carlomagno.

Los descendientes de Clodoveo

Comprensiblemente, la memoria de una descendencia directa de los francos vive de manera más prolongada en el oeste francés, en el reino de Carlos *el Calvo* (en alemán *Kerlingen*), con su monarquía hereditaria francofrancesa, que mantiene y atribuye un valor especial a sus tradiciones antiguas; aquí la onomástica y la manera de portar el cabello exhiben, casi hasta el final del reinado, el orgullo de ser la descendencia de Clodoveo, primer rey de los francos: católico, merovingio y de pelo largo. Todavía hoy la ciudad de París, capital de Clodoveo, está estrechamente vinculada, en la cultura, en las costumbres, en las tradiciones, con la Galia septentrional y marcada por el dominio franco-católico; mientras que el territorio franco-oriental, de lengua alemana, encontrará en Fráncfort (cuyo nombre hace referencia, precisamente, al pasado franco-germánico), con la

revolución alemana de 1848, su capital. No obstante, tanto Fráncfort como Aquisgrán cederán su función de capital a centros nuevos, ubicados más al oriente, como Berlín y Viena. También en el este de Francia el pasado merovingio —y, sobre todo, el modelo de los primeros reyes cristianos— no será olvidado y por mucho tiempo formará parte integral de la cultura (popular o no), de las leyendas y costumbres. Así pues, sobrevive, por ejemplo, el adjetivo *franco* en el nombre del héroe legendario *Hug-Dietrich* ("El franco Dietrich"), que da título a un poema muy difundido. Los nombres de los reyes merovingios, Carlos, Luis y Lotario, serán retomados y usados a menudo para bautizar a los hijos de todos los soberanos del reino franco oriental, desde el primer rey carolingio, Luis *el Germánico*, hasta el último, Luis *el Niño*.

La política y las ciencias históricas, después de los excesos nacionalsocialistas y chovinistas de las dos guerras mundiales, se han apoderado del tema de los francos de manera especial: se ha reconocido en los francos (y esto ya se ha convertido en un lugar común, sin que quede muy claro cómo nació esta asociación) —y sobre todo en Carlomagno— a los precursores de la Europa de hoy; tal interpretación tiene su origen en Francia, pero ha sido muy pronto adoptada también en Alemania y se ha difundido en toda la Europa actual.

Entre la unidad y la diferencia

Después de haber seguido los acontecimientos que marcaron la historia de los reyes francos podemos afirmar efectivamente que, en esa área geopolítica que actualmente llamamos Europa, parece proyectarse, desde el reinado de Carlomagno hasta hoy, una especie de único hilo conductor constituido por una continua alternancia de las instancias de unidad y diferenciación, y parece también que, en este cuadro histórico que atraviesa acontecimientos y siglos, tales tensiones no sólo se concretan en el plano político o estrictamente territorial, sino que además —y quizás más profundamente— encuentran arraigo en los planos cultural y lingüístico, engendrando esa compleja y variada civilización europea de la que somos parte.

Véase también

"El reino de los francos", p. 121; "El reino de los francos de Carlomagno al Tratado de Verdún", p. 206.

"La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779.

EL FEUDALISMO

GIUSEPPE ALBERTONI

***El término* feudalismo *designa, desde el punto de vista histórico-jurídico, un conjunto de instituciones que tiene su origen en la Alta Edad Media, cuando se desarrolla, a partir del vasallaje franco, una forma de "servicio " que asume pronto características de tipo militar y que conjuga tradiciones jurídicas y militares romanas, germánicas y celtas. El feudalismo asume una forma acabada cuando el servicio del vasallaje se ve compensado con la concesión de un bien temporal (beneficio / feudo); esto último ocurre en la época carolingia, cuando el vasallaje se usa como una forma de articulación política entre poderosos, propiciando, según sea el caso, cohesión o fragmentación de los poderes*.**

FEUDALISMO, UNA PALABRA QUE SE PRESTA A CONFUSIONES

El término *feudalismo*, desconocido en la Edad Media, no se difunde sino hasta los siglos XVII y XVIII para indicar los derechos señoriales relativos al feudo, palabra de origen medieval que en la época moderna designa una propiedad con formas particulares de jurisdicción y rentas económicas, normalmente muy onerosas para los campesinos. Contra estos "derechos feudales" actúan los revolucionarios franceses cuando en 1789 promulgan un decreto para abolir el "régimen feudal", expresión que muy pronto pasaría

a referirse a todo el sistema social del Antiguo Régimen.

El término *feudalismo* abandona así el léxico histórico-jurídico para entrar en el léxico político y en el discurso público, en el que, de manera cada vez más generalizada, se emplea como sinónimo de cualquier tipo de iniquidad. En su *Diccionario de los lugares comunes* (1880), Gustave Flaubert (1821-1880) propuso una célebre definición: "No tengas ninguna idea precisa de él, sólo despotrica contra él".

Feudalismo como sociedad, Feudalismo como institución

También en sus sentidos más genéricos, en los panfletos o en los análisis histórico-políticos del siglo XIX y comienzos del XX el término *feudalismo* siempre remite conceptualmente a la Edad Media, pues se supone que haya sido la forma medieval más representativa de ejercicio del poder. Mas es lícito cuestionarse: ¿fue realmente así? y ¿qué fue, en realidad, el feudalismo medieval? Entre los eruditos que trataron de contestar esta pregunta durante la primera mitad del siglo pasado se conformaron dos modelos interpretativos, representados por Marc Bloch (1886-1944) y François-Louis Ganshof (1895-1980) en sus respectivas obras: *La sociedad feudal* (1939-1940) y *¿Qué es el feudalismo?* (1944).

¿Qué es el feudalismo?

Para Bloch el feudalismo es ante todo un "tipo de sociedad" basado en un amplio desarrollo de los vínculos de dependencia personal, en la fragmentación del poder público y en la supremacía de una clase de guerreros. Para Ganshof, por el contrario, el feudalismo debe ser entendido más específicamente como "un conjunto de instituciones que crean y rigen obligaciones de obediencia y de servicio, especialmente militares, de la parte de un hombre libre, llamado *vasallo*, hacia otro hombre libre, llamado *señor*, así como obligaciones de protección y manutención de la parte del señor hacia el vasallo" (*¿Qué es el feudalismo*?, 1944). Se trata de acepciones en ambos casos

legítimas, aunque el propio Bloch estaba consciente de que definir a la sociedad medieval como feudal significaba dar reconocimiento a una tradición historiográfica que podía ocasionar tergiversaciones. Por lo mismo, hoy muchos prefieren la interpretación más técnica "ganshofiana" del feudalismo, que incluso se ha enriquecido con nuevas herramientas interpretativas. Ésta tiene la ventaja de eliminar muchas ambigüedades que derivan del riesgo de definir como feudal a una sociedad en la que los vínculos feudales, aunque, sí, muy importantes, también son, a menudo, menos decisivos que otras formas de poder. Piénsese, por ejemplo, en el señorío territorial, una forma de dominio sobre tierras y personas particularmente difundida en el tardío siglo IX, cuando los grandes terratenientes empiezan a ejercer ilegítimamente un poder de control y de mando sobre los campesinos libres.

¿Dos "feudalismos"?

Según Ganshof el feudalismo medieval es el resultado de una evolución histórica que da sus primeros pasos en el reino franco del siglo VI, vive una etapa decisiva en la época carolingia y llega a su plena madurez sólo entre los siglos X y XIII. Incluso partiendo de una visión muy diferente, para Bloch también resulta necesario distinguir entre dos edades feudales: la primera anterior al año 1050 y la segunda posterior a esa fecha. Con ciertas diferencias de matices y acentos, hoy la mayor parte de los historiadores sigue esta bipartición y ve en las décadas alrededor del año 1000 la fase crucial del establecimiento de un feudalismo maduro, fruto de la conjunción de dos "instituciones" inicialmente distintas: el vasallaje y el feudo.

¿Quiénes son los primeros vasallos?

Las fuentes empiezan a hablar de vasallos al principio del siglo VI. El término *vassus* / *vassallus* (del celta *gwas*, “siervo, mozo”) queda registrado por vez primera en la Lex Salica, la ley de los francos promulgada alrededor de 510 por el rey Clodoveo (*ca.* 466-511, rey a partir de 481 / 482), en una norma dedicada a los homicidios de los sirvientes. A partir de este dato, por mucho tiempo se creyó que los primeros “vasallos” fueron los “sirvientes domésticos”, hombres de confianza de su señor, y que sólo en un segundo momento asumieron también funciones de tipo militar, que estaban prohibitdas tanto a los siervos de la tradición jurídica romana como a los de la germánica. Recientemente esta suposición se ha puesto en tela de juicio gracias a un atento análisis léxico de la Lex Salica, que permite proponer la hipótesis de una estrecha relación entre los *vassi* de principios del siglo VI y los *ambacti*, guerreros “semilibres” de tradición celta, tradición que quizá se reactivara cuando, hacia mediados del siglo V, las autoridades romanas decidieron reforzar sus ejércitos en la Galia septentrional con el auxilio de guerreros prisioneros que provenían del actual Gales. La suposición actual es que, a partir de ellos, el empleo de guerreros “no libres” en condiciones de dependencia se difundió también entre los francos. Si se acepta tal reconstrucción, parece válida la hipótesis de que ya desde principios del siglo VI los *vassi* fueron guerreros y que, incluso, lo eran en condiciones de “dependencia”. Desde el principio, pues, habrán tenido una vocación militar que los debe de haber diferenciado, por un lado, de los “clientes” romanos, que mediante la encomienda *(commendatio)* entraban al patrocinio de un hombre más poderoso, y por el otro lado, de los guerreros que constituían el séquito *(comitatus, Gefolgschaft)* de los reyes y comandantes germánicos.

Siervos y guerreros

LOS VASALLOS DE LOS CAROLINGIOS

Muy poco o nada nos dicen las fuentes acerca de los vasallos de la primera edad merovingia. Sólo sabemos que a partir del siglo VIII los *vassi* empiezan a aparecer cada vez más a menudo en las fuentes francas (o en las que se refieren a ámbitos territoriales vecinos a los francos). Aunque las interpretaciones de tales referencias en las fuentes no sean unánimes, es muy probable que el papel fundamental en tal proceso lo hayan desempeñado los carolingios, quienes, después de convertir en hereditario y dinástico el cargo de mayordomo (el funcionario que supervisaba la guardia real y administraba los bienes reales del Estado), conquistaron, en 751, con Pipino III, llamado *el Breve (ca.* 714-768, rey a partir de 751), el mando del reino franco en perjuicio de los merovingios. A su llegada al poder resultó fundamental la presencia de los vasallos, que justo en esta fase histórica empiezan a asumir una fisonomía social y jurídica mejor articulada, incluyendo lo mismo a guerreros de bajo rango que a hombres de condición social media y alta. El proceso de extensión del vasallaje a las clases sociales más sobresalientes encuentra una importante confirmación en los *Annales regni Francorum*, una obra historiográfica compuesta entre el final del siglo VIII y las primeras décadas del IX en entornos próximos a la corte carolingia. A propósito de una asamblea general de los nobles del reino que Pipino III convoca en Compiègne en 757, se narra un episodio cuyo protagonista es el duque de Baviera, Tasilón III (*ca.* 742-*ca.* 794), quien, al unirse a la asamblea con los nobles de su pueblo, "según la usanza franca, se declaró en vasallaje poniendo sus manos en las manos del rey y prometió fidelidad tanto al rey Pipino como a sus hijos Carlos y Carlomán, jurando sobre el cuerpo de san Dionisio [...]" (*Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. de F. Kurze, 1895, reimpr. 1950).

Una fisonomía social y jurídica mejor integrada

EL JURAMENTO DE VASALLAJE

Muchos historiadores actualmente dudan de que Tasilón III haya prestado este juramento de vasallaje en 757, y conjeturan que acaso fue inventado, más bien, por el anónimo autor de los *Annales regni Francorum* para añadir sensacionalismo al hecho de que su conducta posterior sería una secuencia de traiciones. En cualquier caso, podemos estar seguros de que para la época de los *Annales regni Francorum* el ritual de ingreso al vasallaje, al menos para los personajes de clase social eminente, ya se había consolidado. El ritual consistía en un juramento público, en el que el gesto de colocar las manos propias entre las manos del otro (que se origina en la tradición romana de la *commendatio*) se refuerza con un juramento de fidelidad que tiene un valor sagrado, pues se jura por las Sagradas Escrituras o por las reliquias. En el juramento de vasallaje franco, pues, confluyen en un ritual de intenso valor simbólico formas diferentes de fidelidad personal, que son testigo de la confluencia entre tradiciones jurídicas, sociales y militares romanas, celtas y germánicas. Se trata de un juramento que crea obligaciones recíprocas entre los contrayentes —protección de parte del señor *(senior)*, obligación de ayuda (expresada en lo sucesivo mediante la fórmula *auxilium et consilium*) de parte del vasallo— que no involucra a otras personas fuera de los dos contrayentes, no implica ulteriores jerarquías en sentido vertical y puede ser invalidado en caso de muerte o traición.

Un ritual de intenso valor simbólico

La difusión del vasallaje

El caso de Tasilón III es característico de un proceso de escalada social de los vasallos, generalizado en la época de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), cuando los "grandes" del reino, tanto laicos como clérigos (condes, duques, marqueses, obispos, abades), son también, casi invariablemente, vasallos del rey *(vassi dominici)*. Tal difusión del

vasallaje entre los estratos sociales más altos va de la mano de la difusión del empleo de las fidelidades de vasallaje que, en los territorios de nueva conquista franca, se integran, a menudo, sobre preexistentes formas de fidelidad armada. El vasallaje, por consiguiente, parece en la época carolingia sobre todo una forma de interrelación entre poderosos, aunque también prepara el terreno para la consolidación de los poderes locales mediante la conformación de ejércitos privados de vasallos, permitidos por la legislación franca siempre y cuando no se volvieran contra los poderes públicos.

Vasallos y feudos

A partir de la segunda mitad del siglo VIII parece cada vez más necesario ofrecer a los vasallos una “contraparte”, que no puede ya limitarse a la sola protección del señor. Se difunde, así, la costumbre de asignarles un bien temporal, comúnmente una propiedad inmobiliaria que habría de ser devuelta a la muerte del vasallo y que en las fuentes se define genéricamente como *beneficium*, un término que sólo a finales del siglo IX comienza a ser remplazado por el “neologismo” más específico y que habría de difundirse ampliamente: *feudum* (del francón *fehu-ôd*, “propiedad plena”). La asignación de un “beneficio” al vasallo se convierte en una práctica común justamente en la época de Carlomagno, de tal forma que, para muchos estudiosos, precisamente a partir de este momento podemos hablar de feudalismo, entendido como la convergencia de la institución del vasallaje *(elemento personal)* y la asignación del feudo / beneficio *(elemento real)*.

El feudo se vuelve hereditario

Con el debilitamiento del poder real, determinado por los diversos acontecimientos en el seno de la familia carolingia, en la época de

Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814) y en las décadas siguientes el carácter vitalicio de los "feudos", en particular los concedidos a personajes eminentes, gradualmente empieza a no ser respetado. Este proceso va de la mano de la tentativa de volver dinásticos los cargos públicos *(honores)*. Testimonio de ello es la famosa capitular de Quierzy (877), promulgada por el emperador Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) justo antes de una expedición contra los sarracenos, que, sin embargo, a menudo se ha interpretado indebidamente como la primera concesión de la naturaleza hereditaria general de los feudos, cuando en realidad sólo prevé dicha naturaleza hereditaria para los cargos públicos de los "funcionarios" muertos durante la expedición.

La alianza con las clases medias

En la segunda mitad del siglo IX los vínculos entre vasallos y beneficiarios se afianzan aún más. Los soberanos carolingios se valen de éstos para reforzar su alianza con las clases sociales prominentes y, a menudo, se convierten en una herramienta contradictoria que muchos nobles del reino manipularán para su ventaja personal. El fin del Imperio carolingio (887) y el inicio de nuevos conflictos entre los reinos "herederos" del imperio agudizan aún más esta problemática. Incapacitados para controlar el territorio del reino mediante un aparato administrativo, los reyes del siglo X tratan de reforzar las relaciones personales concediendo bienes o cargos a cambio del juramento de vasallaje. Se abre así una nueva fase en la organización del poder.

Véase también

"Esclavos, colonos y siervos de la gleba", p. 61; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264.

EL PLURALISMO JURÍDICO

DARIO IPPOLITO

De los monarcas de los reinos romano-bárbaros a los herederos de los emperadores carolingios, los poseedores del poder en la Europa medieval no buscan fijar, en el territorio que dominan, un único conjunto de reglas generales que regulen la vida social de sus súbditos. La pluralidad de órdenes es la característica típica de la experiencia jurídica medieval. Leyes de estirpe, costumbres locales, derechos y obligaciones feudales, cánones eclesiásticos, capitulares imperiales conviven en un "multiverso" jurídico carente de un sistema de fuentes unitarias y jerarquizadas.

El Medievo del derecho

Para comprender las características de la experiencia jurídica de la Europa medieval es necesario disociar conceptos como "derecho", "ley", "Estado", cuya estrecha conjunción (a veces rayando en una identificación) es el patrimonio cultural y político principal de la modernidad. Esta conjunción deriva, en efecto, de la monopolización estatal de la producción jurídica a través de la legislación, teorizada por primera vez en las obras de los filósofos de la política (de Hobbes a Rousseau) y más tarde concretada de manera real con el derrumbamiento del orden institucional del Antiguo Régimen y la refundación, por medio de códigos, de la normatividad jurídica (siglos XVIII-XIX). La tendencia a que el derecho coincida con las leyes promulgadas por el poder público es, por lo tanto, un fenómeno históricamente determinado que se manifiesta sólo una vez que el Estado moderno quedó firmemente establecido. Para toda la Edad Media (e incluso después) la autoridad política no es el artífice exclusivo del orden jurídico y la ley no es la fuente predominante del derecho.

De los monarcas de los reinos romano-bárbaros a los herederos de los emperadores carolingios, los poseedores del poder durante esta época no tienen el objetivo —ni el poder— de instituir en el

territorio sobre el que dominan un único conjunto de reglas generales que regulen la vida social de sus súbditos. Tampoco Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), soberano poderoso y activo legislador, aspirará a poner en práctica, con la unidad del mando político, una unidad del orden jurídico. Los numerosos actos normativos que promulga, las llamadas "capitulares", que se refieren sobre todo a materias penales, procesales, administrativas y eclesiásticas, no remplazan las leyes nacionales de los pueblos sometidos al dominio imperial, que quedan en vigor según las parciales derogaciones introducidas por la nueva legislación. De igual manera, en la cumbre de su consolidación política, el Sacro Imperio romano se caracteriza (con una radical diferencia con respecto al paradigma estatal moderno) por la pluralidad de sus órdenes jurídicos, cuyas reglas (y cuya legitimación) manan de fuentes diferentes a la voluntad del poder público, encarnada en la figura del emperador. Leyes de estirpe, costumbres locales, derechos y obligaciones feudales, cánones eclesiásticos y capitulares imperiales conviven en un "multiverso" jurídico carente de un sistema de fuentes unitarias y jerarquizadas.

Un "multiverso" jurídico

EL PRINCIPIO DE LA PERSONALIDAD DEL DERECHO Y LOS ÓRDENES JURÍDICOS DE LOS REINOS ROMANO-BÁRBAROS

El pluralismo jurídico caracteriza, pues, la organización sociopolítica de la Europa medieval desde la formación de los reinos romano-bárbaros. Los pueblos germánicos, que entre los siglos V y VI consolidan su dominio sobre los territorios del Imperio romano de Occidente y crean nuevas entidades políticas autónomas e independientes, no imponen sus reglas en cada ámbito de la vida social: se limitan a regular los sectores neurálgicos del derecho público en función de su supremacía y de su eficacia para el control

Personalidad y territorialidad

del derecho

territorial. En la esfera de las relaciones privadas, en cambio, los súbditos romanos y los conquistadores bárbaros siguen observando sus correspondientes tradiciones jurídicas, según el principio de la "personalidad del derecho", que típicamente caracteriza a la experiencia jurídica medieval y la distingue, también bajo este otro punto de vista, de la moderna (en la cual se privilegia el principio opuesto de la "territorialidad del derecho").

Cuando subsiste este último principio, en el interior de cada territorio prevalece un determinado orden jurídico cuyas disposiciones valen para todos los individuos que ahí residen. Cuando subsiste el primer principio, por el contrario, la disciplina jurídica de las relaciones entre sujetos depende de la nacionalidad de los sujetos, así que en el ámbito de un territorio habitado por muchos grupos étnicos coexisten muchos órdenes jurídicos. Históricamente, el principio de la personalidad del derecho —que tiende a preservar la identidad jurídica de una comunidad nacional— tiende a prevalecer cuando, en un mismo espacio político-territorial, se encuentran en convivencia mutua pueblos pertenecientes a civilizaciones muy diferentes, escasamente integrados entre sí y no interesados en uniformarse con las costumbres sociales ajenas según modelos culturales iguales.

Una situación de esta naturaleza tiene lugar, inicialmente, en los reinos romano-bárbaros: el derecho tradicional germánico, con las variantes específicas de cada etnia, sigue a los francos, a los godos, a los burgundios, etc., hasta los territorios en los que se asientan, sin por ello adquirir vigencia para los pueblos sometidos en la conquista, entre los que se mantiene el orden privatista de origen romano.

La organización jurídica de la vida social en cada uno de los reinos de la Alta Edad Media no se puedo reducir, por lo tanto, a un esquema único ni admite una representación estática. Las fórmulas que se practican cambian en el espacio y en el tiempo según las actitudes de las autoridades políticas y el grado de integración entre los distintos componentes étnicos. Tales

dinámicas históricas se reflejan en la obra legislativa de los soberanos germánicos, quienes ya de por sí muestran los característicos síntomas de la atracción ejercida por la civilización de los pueblos vencidos sobre los vencedores, es decir: al comparar sus tradiciones con la cultura jurídica romana, advierten la exigencia de establecer de manera escrita, recurriendo a la lengua latina, el derecho de su propia estirpe, que hasta ese momento consistía en un conjunto de reglas consuetudinarias transmitidas oralmente.

La exigencia de una forma escrita

Así por ejemplo, hacia el final del siglo V y el comienzo del VI, se promulga la Lex Visigothorum, la Lex Burgundiorum, así como el Pactus Legis Salicae ordenado por el rey Clodoveo (*ca.* 466-511, rey a partir de 481 / 482) para sus francos; más tarde, en 643, el rey Rotario (?-652, rey a partir de 636) ordena compilar en un *edictum* las tradiciones jurídicas de los lombardos. En ese mismo sentido actúan, a partir del siglo VII, los soberanos anglosajones, quienes distinguen la producción normativa propia de la continental a través del empleo de la lengua vulgar. En los reinos visigodos y burgundios la empresa legislativa también se ocupa del derecho de los romanos, y da lugar, en el caso de los segundos, a una Lex Romana Burgundiorum, compuesta de 180 capítulos, que incluye los códigos *Teodosiano, Hermogeniano* y *Gregoriano*, así como las *Sententiae* de Pablo y el *Liber Gai*, y, en el caso de los primeros, a una Lex Romana Visigothorum, promulgada por Alarico II (?-507, soberano a partir de 484) en 507, que encontrará también aplicación en la Galia franca y en la Italia lombarda y será, por siglos, una de las principales fuentes de conocimiento del derecho romano en Occidente.

A pesar de esta fortuna duradera y transnacional, es preciso señalar su abolición, a mediados del siglo VII, justo en el reino visigodo, por decisión del rey Chindasvindo (*ca.* 563-653, rey a partir de 642?), artífice de la abolición del dualismo jurídico mantenido por sus predecesores y de la transición de la personalidad a la territorialidad del derecho, hecho que atestigua

la integración sociocultural alcanzada entre romanos y pueblos germanos. En otros lugares, por el contrario, la identidad jurídica de los muchos pueblos persiste a lo largo del tiempo a pesar de la mayor estabilidad en las relaciones interétnicas, ya que el nexo orgánico entre la comunidad de la estirpe y el patrimonio jurídico es un esquema cultural fuertemente arraigado en los cuadros mentales colectivos.

En el reino de los francos, en particular, la observancia del principio de la personalidad del derecho, unida a la heterogeneidad de los pueblos sometidos, romanos y germanos de diferentes estirpes, conduce a un pluralismo jurídico especialmente marcado, que la siguiente expansión imperial no hará sino incrementar aún más, como lo demuestra, entre otras cosas, la difusión de la práctica judicial y notarial de las *professiones iuris*, en las que los declarantes (actores, pactados o contrayentes) reafirman su pertenencia a una costumbre jurídica específica según su propia *natio*.

La importancia de la norma consuetudinaria y el derecho feudal

El carácter marcadamente pluralista del orden jurídico medieval no propicia únicamente una pluralidad de leyes nacionales, sino que, además, entre las fuentes de producción del derecho adquiere una importancia central la costumbre, cuyo desarrollo intrínsecamente local es un impulso para la territorialización del derecho a ámbitos espaciales circunscritos, aumentando así la variedad y la naturaleza multiforme del paisaje jurídico europeo.

En ello se dejan ver, por reflejo, los límites materiales de las pretendidas potestades de la autoridad política, que se percibe en la conciencia social como la entidad garante, mediante una *iuris-dictio*, de un orden de justicia ontológicamente fundado y no como creadora de un sistema normativo producido artificialmente por medio de una *legis-latio*.

Más que por la autoridad política, el derecho medieval es

generado de manera inmediata por la sociedad, por sus fuerzas y sus lineamientos, de los que adopta sus particularismos específicos; así, más que en las leyes encuentra su mejor expresión en las costumbres, es decir, en aquellos usos y comportamientos repetidos una y otra vez a lo largo del tiempo en una comunidad que, en virtud de su constancia y amplitud de aplicación, adquieren, a los ojos de sus miembros, un valor vinculante: regularidad social que se convierte en válida regla jurídica.

El derecho se funda en las costumbres

Con una mentalidad propensa a reconocer un carácter normativo en hechos que parecen arraigados en la naturaleza de las cosas, los operadores jurídicos medievales se atienen a las costumbres: los notarios las certifican, los jueces las hacen observar, los legisladores las respetan y ejercen sus propias funciones como autoridades dentro de marcos restringidos, que siguen predominantemente las estructuras de orden público y la consolidación del mando político. Bajo esta tensión unitaria, el orden jurídico se desarrolla siguiendo las múltiples configuraciones de la sociedad y dividiéndose en un mosaico de reglas consuetudinarias, diferentes de región en región, de territorio en territorio e, incluso, de propiedad en propiedad.

La manifestación más conspicua y sorprendente de la centralidad de la costumbre entre las diversas fuentes del derecho, sin embargo, no puede decirse que esté marcada por una dimensión localista (aunque asuma formas peculiares en cada una de las diferentes realidades regionales) ni considerarse marginal con respecto al dominio público. Nos referimos al orden feudal, que, emanado del reino de los francos en la época merovingia y desarrollado especialmente bajo los carolingios, envuelve, a partir del siglo IX, a una gran parte de Europa occidental en una apretada trama de relaciones jurídicas pactadas entre hombres libres de alta posición social, con efectos obligatorios, personales y patrimoniales consistentes en el deber del inferior

Los vínculos entre vasallo y señor: los Libri Feudorum

(vassus) para asistir con lealtad al superior *(senior)* en la guerra y en los servicios jurisdiccionales *(auxilium et consilium)*, y, por su parte, en el deber del señor de proteger al vasallo y asegurarle una fuente de sustento estable mediante la concesión de una tierra u otra renta financiera *(beneficium)*.

Aparato original de relaciones jerárquicas, sistema cohesivo de hombres y cosas, la relación feudal adquiere forma cuando las instituciones jurídicas de ascendencia germánica y romana se mezclan en el crisol cultural de la sociedad medieval y tiende, en virtud de su fuerza expansiva y su desarrollo reticular, a invadir las estructuras organizativas y a modelar sus articulaciones de poder en torno al vínculo de subordinación personal, con su respectivo ajuar de beneficios territoriales y cargos de tipo jurisdiccional. A pesar de este creciente recurso de sustitución, el derecho feudal se desenvuelve espontáneamente por siglos a través de la vía consuetudinaria. Las intervenciones legislativas en la materia son muy raras y de naturaleza episódica. Las más significativas, como el Edicto de Milán de 1037, con el que Conrado II *el Salio* (*ca*. 990-1039, emperador a partir de 1027) garantiza la naturaleza hereditaria de los feudos de los infanzones (es decir, los vasallos de los vasallos), parecen emanadas de la necesidad de sancionar reglas que ya estaban muy difundidas en la práctica. No es sino hasta el siglo XII cuando ve la luz, en Lombardía, una primera compilación (privada) del derecho consuetudinario feudal (los *Libri Feudorum*).

La iglesia y el derecho

En la construcción del complejo y plural orden jurídico medieval desempeña un papel muy importante la Iglesia, que, por hallarse inserta en las intenciones de injerencia de las autoridades laicas y estar involucrada (con sus propias tierras y sujetos) en el sistema feudal e inclinada, en su fisonomía jerárquica, hacia ciertos intereses estrictamente temporales, representa un agente activo

de regulación y disciplina social que orienta, con su preceptiva, las modalidades de convivencia y se esfuerza por condicionar sus expresiones jurídicas. Su presencia en el mundo del derecho no se limita, sin embargo, a un influjo moral o a una hegemonía cultural. Ella misma, de hecho, configura todo un orden jurídico, original y autónomo, cuyas normas rebasan tanto la esfera organizativa de las instituciones clericales como el ámbito estrechamente confesional, e intervienen, con la encomienda de disciplinar a la comunidad de los fieles, en las conductas que se consideran más relacionadas con un perfil ético-religioso.

El derecho canónico

El derecho de la Iglesia, denominado "canónico" (del griego *kanon*, que significa "regla"), empieza a conformarse desde los albores de la era cristiana y se desarrolla acumulativamente con particular intensidad en los siglos IV y V, con el impulso de los grandes concilios ecuménicos y los múltiples sínodos locales, que los más altos dignatarios de la cristiandad convocan para regular la vida de la sociedad eclesial en sus múltiples dimensiones, a nivel universal o regional. Junto a las deliberaciones que manan de tales asambleas, la principal fuente del derecho canónico consiste en las decisiones de los pontífices, que se expresan, predominantemente, mediante *epistulae decretales*, cuya producción asume una consistencia cuantitativa a partir de la segunda mitad del siglo V.

Los cánones conciliares y las decretales pontificias

Durante la Alta Edad Media circulan por Europa muchas colecciones de cánones conciliares y decretales pontificias. Tiene gran difusión, en particular, la colección llamada *Hispana*, compilada en el siglo VII en el reino visigodo, y la *Collectio Dionisyana*, que, redactada en Roma en los siglos V y VI por el monje escita Dionisio, es enviada en 774 (en una versión ampliada con respecto a la original) por el papa Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772) a Carlomagno, y se convierte, gracias a la Dieta de Aquisgrán de 802, en la colección oficial de derecho para la Iglesia franca. En las décadas siguientes, de nuevo con el auspicio de esta

autoridad, toman cuerpo compilaciones alteradas, con la añadidura de interpolaciones textuales y documentos falsos, entre las que tienen mayor suerte las *Capitulares de Benito Levita* y las *Decretales pseudoisidorianas*, cuyos contenidos, manipulados, son incorporados a compilaciones posteriores, como la *Collectio canonum Anselmo dedicta*, redactada (probablemente en Italia) entre el fin del siglo IX y la primera mitad del X.

El fenómeno de las falsificaciones puede interpretarse, a la luz de sus contenidos, como la tentativa de reaccionar contra la presión de los poderes seculares sobre los bienes, los individuos y la organización de la Iglesia. Frente a la regla (dictada por la fuerza), que pone a los señores laicos en condiciones de inmiscuirse en la gestión de los beneficios eclesiásticos y en la elección de los titulares de cargos religiosos, los clérigos falsificadores aspiran a reforzar los pilares jurídicos de la autonomía de la Iglesia y a contraponer, a través de sus compilaciones, las disposiciones del derecho canónico contra los usos consuetudinarios y contra las reglas antinómicas de los órdenes que compiten entre sí.

Véase también

"El derecho romano y la compilación justiniana", p. 107.

EL REINO DE ITALIA

FRANCESCO PAOLO TOCCO

El reino de Italia, cuya extensión territorial corresponde a la del Regnum Langobardorum conquistado por los francos en 774, permanece sin interrupciones bajo el dominio de los soberanos carolingios hasta 887, año de la deposición del último de éstos. Durante los 70 años subsecuentes contienden por la Corona las principales familias aristocráticas de la Italia septentrional (duques y marqueses de Espoleto, de Toscana, de Ivrea y de Friuli) y

algunos señores de las áreas colindantes (duques de Carintia, reyes de Borgoña y reyes de Provenza). Con Otón I el reino vuelve a insertarse en el complejo político del Sacro Imperio romano.

EL ATORMENTADO REINO DE BERENGARIO I

Los húngaros

Con la abdicación de Carlos *el Gordo* (839-888, soberano a partir de 881) en 887 se determina la fragmentación definitiva del Imperio carolingio: el conde de París, Eudes (*ca.* 860-898), llega a ser rey de los francos; en las áreas orientales Arnulfo de Carintia (*ca.* 850-899) se convierte en rey de Alemania; en Italia, en 888, una asamblea de aristócratas asigna la corona del reino a Berengario (850 / 853-924), marqués de Friuli, por su parentesco con los carolingios. Se trata de una solución precaria que la nobleza de la Italia central rechaza, otorgando, tan sólo dos años después, el título a Guido, duque de Espoleto (?-894). El estado de conflicto induce a Berengario a solicitar la intervención de Arnulfo de Carintia, quien, en 894, desciende los Alpes y llega a Roma, donde, en 896, será coronado emperador por el papa Formoso (*ca.* 816-896, pontífice a partir de 891). Berengario, mientras tanto, debe enfrentarse a Lamberto de Espoleto (hijo de Guido, ya asociado al cargo imperial del padre en 891), que lo obliga a una repartición del reino, dejándole sólo el control de Italia septentrional al este del río Adda. Después de una breve resistencia, también Milán cae en las manos de Lamberto, que, sin embargo, no logra derrotar definitivamente a Berengario y debe enfrentar a otro pretendiente a la corona, Adalberto, marqués de Toscana.

En 898 Lamberto derrota y humilla a Adalberto; pero el 15 de octubre del mismo año muere durante una partida de caza. Con él se extingue la dinastía de los de Espoleto, y Berengario (muerto también Arnulfo de Carintia) puede, por fin, ostentar la corona itálica para él solo, pero no en paz, pues a partir de 899 Italia se ve

sometida por las sangrientas correrías de los húngaros, peligrosamente próximos a la península después de asentarse en Panonia, alrededor de 890, a solicitud de Arnulfo. En septiembre de 899, en el intento de impedir el paso a los húngaros que ya han sembrado terror, destrucción y muerte desde Aquilea hasta Pavía, Berengario conduce un ejército sólido integrado por aristócratas italianos, pero, después de una primera victoria el 24 de septiembre, es derrotado sobre el río Brenta por los enemigos, que a partir de ahí se extienden por todo el norte de la península: en Reggio incendian la catedral y asesinan al obispo Actius; en Nonantola atacan el célebre y rico monasterio, saqueándolo y asesinando a todos los monjes. A la vuelta de pocos años, a las violencias de los húngaros se suman las de los sarracenos, que, desde su cabeza de puente en Frassineto, Provenza, llevarán a cabo innumerables incursiones.

Los sarracenos

El estado de extrema inseguridad induce de nuevo a la nobleza itálica a contraponer a Berengario un candidato más confiable: esta vez se trata de Luis III, rey de Provenza (880-928), nieto de Luis II, rey y emperador carolingio. Berengario debe tolerar su coronación real y su consiguiente elección imperial en Roma en 901; sin embargo, después de obligarlo una primera vez a alejarse de los territorios italianos, lo elimina definitivamente en 905, capturándolo, cegándolo y recluyéndolo en Provenza.

A pesar de su éxito, Berengario sigue controlando sólo la parte nororiental del reino: al noroeste el poder está, en la práctica, en manos de los marqueses de Ivrea, señores de la mayor parte del Piamonte; en la Italia central, por otro lado, los grandes ducados de Tuscia y Espoleto se mantienen autónomos; en el corazón de la llanura del Po la nobleza de ascendencia lombarda va recobrando prestigio. El soberano se limita a ejercer una política de concesiones de prerrogativas públicas a los más diversos súbditos y a practicar un extenuante arbitraje entre los poderosos del reino. En 915, sin embargo, consigue desmantelar una temible base sarracena en el río Garigliano y entonces es coronado emperador por el pontífice.

El prestigioso título le atraerá la renovada hostilidad del bloque espoletino-papal y de Berta (860 / 865-925), viuda del marqués de Toscana, que había casado en segundas nupcias a su hija Ermengarda con el marqués de Ivrea, Adalberto (*ca.* 880-*ca.* 930). En 921 Berta forja una alianza contra Berengario entre su yerno, el conde palatino Olderico, el noble lombardo Giselberto y el arzobispo de Milán, Lamberto, quienes pronto fueron derrotados y humillados por el rey, que en el proceso invita a los húngaros a penetrar de nuevo en el territorio italiano para poner dificultades a los conjurados. Giselberto invoca personalmente la ayuda de Rodolfo II de Borgoña (880-937), a quien promete la corona de Italia a cambio de la ayuda contra su rival: el 17 de julio de 923, cerca de Fiorenzuola de Arda, Rodolfo aplasta al ejército de Berengario y conquista Pavía, la capital del reino. El soberano derrotado encontrará la muerte en Verona, donde se había refugiado en casa de un pequeño funcionario local el 7 de abril de 924. Pocos días antes, el 12 de marzo, Pavía, abandonada por Rodolfo, que inmediatamente había vuelto a Borgoña, es saqueada y destruida por los húngaros. La feudalidad del reino apuesta entonces por un nuevo pretendiente e invita a Hugo de Provenza (*ca.* 880-947), quien llega a Italia en la primavera de 926 y asume la Corona italiana después de acordarlo con Rodolfo de Borgoña.

La derrota de Berengario

De Hugo de Provenza a Otón I

El reinado de Hugo se caracteriza por el empleo de la violencia en la aplicación de un plan concienzudo de renovación de la clase dirigente: de esta dura prueba emerge una nueva aristocracia, a menudo de origen lombardo, bien arraigada a nivel local, lejana de la cultura y de las relaciones internacionales de la nobleza de origen carolingio; una nobleza que, sin embargo, está en condiciones de garantizar, con las armas y la fidelidad personal, un control efectivo del territorio.

Hugo hace encarcelar y cegar a su hermanastro Lamberto, marqués de Toscana, remplazándolo por su hermano Bosón, y entrega el ducado de Espoleto a otro pariente, Tebaldo. En muchas ciudades, de Milán a Plasencia, coloca en el cargo obispal a sus hombres, mientras que un hijo natural suyo, Gofredo, se convierte en abad del monasterio de San Silvestre de Nonantola, el más rico monasterio real de Italia. El rey, por lo demás, tampoco duda en humillar y vejar a sus propios parientes: en 936 destituye a Bosón de la marca de Toscana y la asigna a su hijo natural Humberto (que luego será nombrado duque de Espoleto y Camerino y portará el cargo de conde palatino), mientras que en 940 ordena asesinar a su hijo Anscario.

En 945, no obstante, una sublevación obliga a Hugo a regresar a Provenza con las riquezas que acumuló maniobrando en Italia durante 20 años. Deja a un hijo débil y enfermo, Lotario, ya asociado al reino, que morirá hacia el año 950 sin herederos. Es entonces cuando, apoyado por el rey de Alemania, Otón I de Sajonia (912-973), le sucede el marqués de Ivrea, Berengario II (*ca.* 900-966), que en un intento de reforzar su posición hace encarcelar a Adelaida, la viuda de Lotario. Otón I interpreta este movimiento como una señal de la poca confiabilidad de Berengario II y, presentándose como defensor de Adelaida de Borgoña —quien mientras tanto se había fugado y hallado protección con Adalberto Atto (?-988), un feudatario fundador de la importante casa de Canossa—, entra en Italia, derrota a Berengario II, se casa con Adelaida y se corona rey de Italia. No obstante, se ve obligado a volver a Alemania, permitiendo al rey caído y a sus seguidores atacar a Adalberto Atto, quien resistirá atrincherado en su fortaleza de Canossa hasta la vuelta de Otón, en el año 961. A su regreso, el alemán burla las pretensiones de Berengario II y es coronado emperador por el papa Juan XII (*ca.* 937-964, pontífice a partir de 955) el 2 febrero de 962.

La pacificación de Otón

Un año después Otón consigue la pacificación definitiva del reino, encarcelando a Berengario, desterrándolo a Baviera con su

mujer, Willa, y, sobre todo, deponiendo, con ayuda de un sínodo de obispos fieles a su causa, al papa Juan XII, quien había empezado a conspirar contra él. Esto representa un giro decisivo para el papado y, muy especialmente, para el reino de Italia, que a partir de este momento quedará definitivamente incorporado al imperio germánico, del que no saldrá sino fugazmente durante el breve paréntesis "independentista" de Arduino de Ivrea, entre los años 1002 y 1004.

Véase también

"Los lombardos en Italia", p. 125.

"La época lombarda en Italia", p. 744; "La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779; "La época otoniana en Alemania e Italia", p. 787.

INCURSIONES E INVASIONES EN LOS SIGLOS IX Y X

FRANCESCO STORTI

Entre los siglos* IX *y* X *Europa es asediada por una oleada sorpresiva de agresiones. Los escandinavos desde el norte, los pueblos arabizados de la cuenca del Mediterráneo desde el sur y los húngaros desde el este, incursionan en un territorio debilitado por las luchas internas y lo convierten literalmente en terreno de rapiña. Se trata de una de las páginas más dramáticas de la historia de Europa. Sin embargo, precisamente por la necesidad de afrontar las agresiones, las distintas poblaciones del continente encuentran la fuerza para construir las nuevas estructuras sociales e institucionales en las que se basará la sociedad feudal.

LOS VIKINGOS

Con el nombre de *vikingos* (del germánico *vik*, "bahía") se denomina genéricamente a los piratas procedentes de los fiordos escandinavos; llamados a veces, aún más genéricamente, *normandos* (de *Nordman*, "hombres del norte"). Acostumbrados desde siempre a combinar el comercio con la piratería, a principios del siglo IX los vikingos intensifican su actividad predatoria. La primera causa de esto —como, por lo demás, de todos los trágicos acontecimientos que señalan este difícil periodo de la historia de Europa— es la rivalidad e inestabilidad que prevalece en los reinos que surgieron de la fragmentación del Estado carolingio: todas las fuerzas que por décadas se habían invertido en una obra de contención regular a lo largo de los confines del imperio ahora se ocupan en sostener, sin resolver, conflictos internos. Hay otros factores, además, que pueden atribuirse al desarrollo específico de las sociedades del norte y que determinan el impulso predatorio. En primer lugar, los avances en las técnicas de navegación, que alcanzan, justo en este periodo y entre estos pueblos, un nivel de perfeccionamiento y excelencia. Hay que aclarar, sin embargo, que los normandos no siempre fueron navegantes, sino que empezaron a desarrollar su actividad marinera a causa del aislamiento en que se encontraron a partir del siglo V, cuando los pueblos germánicos que se asentaron en las provincias romanas y dieron nacimiento a los reinos continentales impidieron la infiltración por vía terrestre desde el norte. Una habilidad náutica adquirida, pues, se introduce en esta antiquísima estirpe germánica, organizada en élites guerreras estables y con costumbres de vida todavía regidas por un atávico espíritu bélico. El resultado, a partir del siglo VIII, es un movimiento de increíble amplitud, puesto en acción por un puñado de núcleos armados unidos por sólidos vínculos gregarios, que actúan solos o unidos en alianzas temporales. Embarcados en veloces navíos, caracterizados por su célebre perfil arqueado *(snekkia)* y con proas que reproducen imágenes de dragones —una suerte de exorcismo contra los espíritus del mar y, a la vez,

Piratas y comerciantes

Diversos

un instrumento para infundir terror a los pueblos atacados—, los piratas escandinavos trazan una compleja red de rutas fluviales y marítimas, entre las cuales cada pueblo específico encuentra su propio derrotero.

pueblos, diversas rutas

Así, los daneses abaten las costas del Mar del Norte, del Canal de la Mancha y remontan los grandes ríos del continente; los noruegos se dirigen hacia el oeste, fundan bases en las islas del Atlántico y llegan a Francia y España; colonizan, además, Islandia y alcanzan Groenlandia y Alaska; los suecos, también llamados *varegos* —y en lengua eslava *rus*—, emprenden sus travesías hacia el este: desde el Báltico remontan el río Volga, el Duina, el Dniéper, primero combaten y luego se mezclan con los eslavos, alcanzan el Mar Caspio y el Mar Negro, se alían con los bizantinos, y luchan y comercian con los árabes.

NORMANDOS, SARRACENOS Y HÚNGAROS: LOS ITINERARIOS DE LAS INCURSIONES

A partir de los territorios arabizados, a principios del siglo IX, es decir, en plena simultaneidad con el impulso agresivo producido por los pueblos del norte, surge para Europa una amenaza más: el escenario es, de nuevo, marítimo —espacio que los europeos, enfrascados en la conflictiva dialéctica de los antagónicos reinos francos, han dejado de frecuentar—, y los protagonistas son las etnias que bordean la cuenca del Mediterráneo, sobre todo las tribus bereberes insertas en los Estados árabes, que encuentran en la navegación la oportunidad y el espacio para expresar de forma innovadora su atávico nomadismo predatorio. Se trata, entonces, de la misma combinación: pueblos que descubren o reencuentran el mar y un renovado espíritu de aventura y de lucro. Éstos obtienen su mayor botín de las poblaciones italianas, horriblemente asoladas por los sarracenos, como son llamados, de manera indistinta, todos los invasores musulmanes.

Partiendo de las costas de España, África y Sicilia, y haciendo base en el sur de Italia y Provenza, los sarracenos emprenden así,

en el curso de los siglos IX y X, una intensa actividad de saqueo, que no se limita a bordear las costas, sino que entra profundamente en tierra, en los Apeninos, por ejemplo, o penetra hasta toparse con los ricos monasterios diseminados entre los pasos alpinos: un movimiento de agresión que adopta muy pronto un regular ritmo estacional. Lo mismo ocurre en el norte, donde una regularidad rítmica caracteriza ya las incursiones vikingas. Los itinerarios predatorios se intersectan entre sí y, en ocasiones, hasta se confunden, de manera que la imagen que nos llega es aquella, muy dramática, de una Europa absolutamente sacudida por la violencia.

Europa sacudida por la violencia

En 841 algunos grupos sarracenos destruyen Capua, mientras que otros se dirigen hacia Arlés; en el mismo año los vikingos asaltan Dublín, saquean Londres e incursionan en Francia, remontan el Sena hasta Ruan y llegan a San Dionisio; en 844 atacan Tolosa. Un año después, aún más incursiones vikingas: en Alemania entran por el río Elba; en Frisia atacan repetidamente; en Francia remontan el Loira y el Sena hasta París; en España atacan Sevilla. En 846, después de la pausa invernal, los piratas escandinavos se lanzan de nuevo contra Frisia, se extienden por Bretaña, remontan el Loira, el Gironda, el Escalda... siguen itinerarios ya conocidos. Mientras tanto, en Italia, los moros de Kairuán intentan ocupar Ponza, que el duque de Nápoles, Sergio, defiende valerosamente; conquistan el castillo de Miseno, devastan Isernia, se dirigen a Montecasino, ocupan Ostia. La cadencia de las incursiones, como se dijo, se va tornando cada vez más regular: en 847 los sarracenos conquistan Bari, en 848 atacan Marsella, en 849 arrasan el Lacio y saquean la ciudad de Luni, en 850 de nuevo amenazan Arlés. Por su parte, los vikingos "visitan" de nuevo Frisia en 851, deambulan por el Escalda, el Sena y el Elba, llegan a la desembocadura del Támesis y atacan Londres.

Aquí hemos resumido sólo un breve segmento cronológico, pero da una clara idea de la intensidad y las dimensiones del fenómeno. En términos generales, mientras las agresiones del norte y del sur

se multiplican, los espacios de saqueo se van haciendo gradualmente más amplios; entonces interviene, a mediados de siglo, un nuevo elemento que complica aún más el cuadro: los húngaros.

La primera incursión contundente de los húngaros en las fronteras orientales de Alemania data de 862: desde entonces, y durante 100 años, este pueblo, que entre tanto ya se ha instalado en Panonia (895), la actual Hungría, devastará sistemáticamente Baviera, Turingia, Sajonia, Suabia, Franconia e Italia, esta última atravesada no sólo en su región nororiental, la más expuesta a los saqueos de aquellos feroces caballeros, sino azotada también en su interior, hasta Toscana, el Lacio y Campania. Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador a partir de 800) había recurrido a un gran derramamiento de sangre para extinguir las correrías de los ávaros hacia el Occidente, y los bizantinos, después de varias décadas de intensa lucha, con dificultad habían apaciguado a esa otra belicosa etnia itinerante asiática: los búlgaros. En este escenario, los húngaros o magiares, nómadas pertenecientes a la región etnolingüística finougria (ubicada entre los Urales y el Volga), confundidos con las estirpes turco-mongolas de la llanura sármata, encuentran un fácil acceso a Europa y le hacen sentir, una vez más, el grave peso de impulsos migratorios generados a miles de kilómetros de distancia.

Los húngaros

LAS CONSECUENCIAS

En un escenario tan dilatado geográficamente, que abarca desde el Mar de Noruega hasta las costas septentrionales de África, desde el Atlántico hasta el Mar Caspio, y con protagonistas de tan variada naturaleza, la fase histórica de las incursiones no puede sino interpretarse como una expresión más de la antigua dialéctica entre pueblos nómadas o seminómadas y pueblos sedentarios que, desde muchos siglos atrás, se manifiesta por todo

el espacio euroasiático. Como tal, por otra parte, al tratarse de un encuentro, es decir, interacción, aunque violenta, entre culturas y pueblos muy diversos, este periodo produce resultados fundamentales para el futuro desarrollo de la sociedad occidental. Derrotados en la batalla de Lechfeld (955) por Otón I (912-973, emperador a partir de 962) y luego cristianizados, los húngaros constituirán por siglos, precisamente gracias a sus tradiciones guerreras, una valiosa mampara contra la amenaza turca. Paralelamente, la concesión en 911, por parte de Carlos *el Simple* (879-929), de Normandía como un título de vasallaje al jefe escandinavo Rollón (*ca.* 846-*ca.* 931) retrasa en lo inmediato, por una parte, el empuje agresivo de los pueblos escandinavos, pero, por otra, servirá para redirigir ese mismo dinamismo guerrero, ya afrancesado, hacia proyectos firmes de construcción estatal (formación de los reinos normandos de Sicilia e Inglaterra), que son la base de la futura expansión del Occidente. Se trata, como se ve, de consecuencias cruciales y, sin embargo, parciales. Gracias a los peligros planteados por las incursiones, gracias a la particular tipología militar de aquellas agresiones y a la necesidad de hacerles frente en el ámbito local inmediato, el proceso de fragmentación del poder público, ya iniciado desde la época carolingia —y del cual el atrincheramiento del territorio con castillos constituye la muestra más llamativa—, asume una aceleración que encaminará a Europa hacia el reordenamiento feudal. Por último, precisamente gracias a la dramática urgencia del enfrentamiento con el mundo de los piratas, los pueblos europeos —y no hace falta decir con cuán extraordinarias consecuencias— redescubren el mar.

Un encuentro cultural

Véase también

“Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de Occidente”, p. 65; “Los pueblos germánicos”, p. 71; “Los pueblos eslavos”, p. 76; “Los pueblos de las estepas y el espacio mediterráneo: hunos, ávaros, búlgaros”, p. 80; “Los reinos romano-bárbaros”, p. 87; “Reinos, imperios y

principados bárbaros", p. 92; "El reino de los francos", p. 121; "Los lombardos en Italia", p. 125; "El califato de los omeyas", p. 134.

EL PARTICULARISMO POSCAROLINGIO

CATIA DI GIROLAMO

La construcción imperial de Carlomagno no modifica el concepto tradicional de repartición patrimonial del reino franco, que —dividido por igual entre sus sucesores— origina complejas reparticiones y repetidos y profundos enfrentamientos internos, inaugurando así una larga fase de desorden, durante la cual, no obstante, continúa la consolidación de los poderes locales que serán determinantes en la historia del imperio, los cuales, si bien pueden ser vistos, por un lado, como los factores principales de su disgregación, son, por otro lado, los protagonistas de otros procesos de largo aliento que en realidad contribuyen a definir el perfil específico de la Europa latinogermánica de modo claro y duradero.

DESIGNIOS DE UNIDAD E INSTANCIAS DE TRADICIÓN: DE LUIS *EL PIADOSO* A VERDÚN

A pesar de la *Divisio regnorum* de 806, la muerte de sus hermanos otorga a Luis *el Piadoso* (778-840, rey a partir de 814) todo el complejo imperial. Este soberano intenta salvaguardar la unidad del imperio, pues la concibe como una condición imprescindible para cumplir su deber de protector de la cristiandad que la ideología imperial le encomienda. Por lo tanto, si bien con la *Ordinatio impertí* de 817 aparentemente recorre el carril de la tradición, en realidad está proclamando, en términos prácticos, la indivisibilidad del imperio, destinando la titularidad

de éste a su primogénito Lotario (795-855, emperador a partir de 840), mientras que reserva territorios periféricos a sus otros dos hijos, Pipino (*ca.* 803-838) y Luis *el Germánico (ca.* 805-876, rey a partir de 843).

No obstante, son precisamente estas decisiones las que determinan el fracaso del proyecto de unidad imperial. En un primer momento se rebela —inútilmente— su sobrino Bernardo (*ca.* 797-818), que ha quedado privado de sus derechos; pero cuando, en 829, Luis también incluye en la sucesión al hijo nacido de su segunda esposa, el futuro Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875), se abre una circunstancia de intenso conflicto en la que los hijos combaten contra el padre y entre ellos, ensayando diversas alianzas y reagrupamientos.

Tras la muerte de Luis *el Piadoso* y de Pipino el Tratado de Verdún (843) define la situación: a Carlos le corresponderán los territorios occidentales; a Luis *el Germánico*, los orientales; Lotario conservará el título de emperador, los territorios de Italia y la Lotaringia.

La definición de las áreas internas del imperio

La repartición del imperio

Carlos *el Calvo* y Luis *el Germánico* gobiernan por largo tiempo, otorgando cierta homogeneidad a sus territorios; Lotario I, en cambio, se halla en una posición más débil, a pesar de su título imperial: no tiene influencia alguna sobre los reinos de sus hermanos, sus dominios resultan fuertemente heterogéneos y, finalmente, la costumbre lo obliga a una ulterior repartición que asigna el imperio al primogénito, Luis II (*ca.* 825-875, emperador a partir de 855).

A la muerte de éste, que no tiene herederos varones, la Corona pasa a Carlos *el Calvo* y, dos años después, a Carlos *el Gordo* (839-888), hijo de Luis *el Germánico*. Por las uniones dinásticas y por el juego de las sucesiones, Carlos *el Gordo* también asume el

título de rey de Italia en 880, de Alemania en 882 y de Francia en 884. Sin embargo, Carlos *el Gordo* no es capaz de dar figura a un papel de poder efectivo: a causa de graves derrotas sufridas contra los normandos y de un proyecto de sucesión antipático para los nobles del reino de Alemania, se ve obligado a abdicar en 887 y muere pocos meses después.

Durante las décadas siguientes se alternan en el trono de Alemania las principales familias aristocráticas. Una de ellas, la de los sajones, habrá de infundir, 70 años después, nuevo vigor al título imperial, aunque sobre un dominio ya definitivamente restringido al complejo territorial formado por Alemania e Italia.

CLIENTELAS DE VASALLAJE, FORTALECIMIENTO DE LOS PODERES LOCALES, PROCESOS DE ADJUDICACIÓN PATRIMONIAL

Una de las claves del fortalecimiento del poder de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) —e incluso desde antes de la ascensión al poder de los pipínidas— había sido la intensa obra de reafirmación de las clientelas de vasallaje. La creación de vínculos personales, la sabia integración de los vínculos que ya operaban en el territorio y las relaciones con las instituciones religiosas constituyeron herramientas de gobierno de gran eficacia y elasticidad capaces de dar cuerpo a la idea de un orden público y, al mismo tiempo, de ofrecer a la aristocracia, mediante el impulso expansivo de la monarquía franca, ocasiones de enriquecimiento e incremento de poder.

Los poderes aristocráticos como elementos de disgregación

Cuando, en cambio, los carolingios empiezan a combatir entre ellos, la red de poderes particulares se ensancha, acentúa el propio fortalecimiento local y se convierte en un poderoso elemento de disgregación.

Los propios soberanos son quienes impulsan este proceso: al buscar aliados amplían las filas de vasallos y multiplican la concesión de beneficios, produciendo un empobrecimiento del

patrimonio público en favor de la propia aristocracia, que luego, al alinearse con uno u otro de los contendientes a la sucesión, contribuye activamente a la inestabilidad del imperio.

Una particular interpretación de la capitular de Quierzy, promulgada por Carlos *el Calvo* en 877, constituye un elemento más de este proceso y, a la vez, funge como su comprobación: en la víspera de una expedición contra los sarracenos, Carlos prevé una asignación provisoria para los grandes beneficios que finalmente habrían de quedar sin titular; esto lo hace con el propósito de asegurar a los aristócratas de su séquito que no se verán afectados por su participación en la empresa. No obstante, como las expectativas del reconocimiento oficial de la transmisión hereditaria ya eran muy altas, la capitular se interpreta como la ratificación de la naturaleza hereditaria de los feudos más importantes. Resulta evidente, pues, que antes incluso de que se verificara la fragmentación definitiva del imperio ya había culminado el proceso de adjudicación patrimonial de los beneficios más importantes.

Un proceso complejo: muchos niveles, muchas direcciones

El particularismo se manifiesta con especial vigor no sólo en el desmantelamiento del corpus imperial, sino también en el seno de los reinos, en todos los niveles de articulación de las circunscripciones públicas.

Lo anterior, de hecho, no puede interpretarse sólo como resultado de la transmisión hereditaria de los beneficios y los servicios mayores. Es necesario tener también en cuenta cuanto ocurre en el interior de las mismas circunscripciones mayores, que los grandes vasallos no siempre logran mantener eficazmente bajo control, acabando por abandonar las áreas periféricas: de este modo, incluso dentro de las circunscripciones públicas originales se van creando centros menores de poder, en los que el dominio efectivo también se

El crecimiento del particularismo

configura como una usurpación de los poderes que los funcionarios renuncian a ejercer.

El proceso se intensifica y se complica por la acción, de igual fuerza pero en sentido contrario, que los mismos grandes vasallos ejercen sobre los territorios más cercanos a sus propios dominios directos: aunque tales territorios no están bajo su jurisdicción, ellos tienden a crear vínculos personales y a ejercer en ellos tareas gubernamentales, trastornando la clara demarcación original del territorio.

El "señorío banal"

De modo similar se comportan con aquellos que, desprovistos de un título oficial, cuentan, sin embargo, con vastas posesiones territoriales — que en la desordenada fase poscarolingia es relativamente fácil ampliar— sobre las cuales ejercen funciones militares y judiciales, logrando, en consecuencia, obtener una cierta forma de legitimación pública; por ejemplo, ingresando al grupo de vasallos de la aristocracia mayor.

La historiografía contemporánea se refiere a estas entidades políticoterritoriales con la denominación de "señorío de *ban*", "señorío banal" o, a veces, como "señorío de mando"; se ha evidenciado su relación con procesos de reconstitución territorial y con importantes modificaciones en el tipo de asentamiento sobre el territorio (uso del castillo) y se ha identificado en esto un aspecto decisivo para comprender la rapidez de la fragmentación: el empleo de la tierra como forma de remuneración privilegiada a cambio de los favores que los soberanos consiguen de sus fieles y éstos de sus propios subordinados, un empleo que se vuelve necesario por el ordenamiento económico general (que impide la creación de un cuerpo de funcionarios asalariados), pero que favorece la tendencia a la adjudicación patrimonial de los beneficios y a la naturaleza hereditaria y dinástica de los cargos.

Una reinterpretación reciente: cambio de perspectiva

La interpretación del conjunto de los procesos arriba delineados a partir de la idea de una crisis imperial lleva a la conclusión de que la unificación política de la Europa latinogermánica, aparentemente alcanzada durante el reinado culminante de Carlomagno, entra en su proceso definitivo de desarticulación. No obstante, es lícito proponer que dicha unificación representa sólo un aspecto momentáneo de un proceso de mucho más largo aliento, que no se interrumpe, en absoluto, durante esta etapa de particularismo.

Un humus vital

Se trata del proceso mediante el cual, ya antes de Carlomagno —y, razonablemente, también mucho después de él—, la Europa latinogermánica va adquiriendo órdenes de gobierno relativamente uniformes, articulados sobre complejos territoriales que lentamente propician una cohesión mucho más fuerte que la que le otorgaba el propio Imperio carolingio: la época del particularismo, desde esta perspectiva, ya no parece sólo la fase de fragmentación de un imperio (un imperio que, en realidad, nunca tuvo el perfil de un Estado unitario), sino, más bien, se configura como la respuesta de una sociedad dura y violenta ante los problemas de construcción de una red eficaz para la demarcación del territorio; parece, así, más bien una suerte de *humus* vital en el que se identifican, al menos, dos áreas (Alemania y Francia) destinadas a asumir una coherencia geográfica y cultural de muy amplia duración, que, sin embargo, está muy lejos de provocar el fin de la aspiración ideal hacia una forma de unidad simbólica y religiosa, que será propuesta, de nuevo y con mayor vigor, en los siglos sucesivos.

Véase también

"El reino de los francos de Carlomagno al Tratado de Verdún", p. 206; "El reino de los francos del Tratado de Verdún a la fragmentación", p. 210. **Artes visuales** "La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779.

EL MONACATO

La experiencia monástica puede encontrarse en muchas civilizaciones; la tradición filosófica griega, las prácticas ascéticas indias o sirias y las judaicas tardías son todas experiencias previas de indudable importancia para el desarrollo del monacato cristiano. A partir del siglo IV comienzan a aparecer las primeras formas de codificación y regulación del comportamiento ascético, proceso que conduce, poco a poco, a la creciente elección del ideal cenobítico en el siglo VI y se completa en el siglo IX con una homogeneización del variado hábito monástico bajo los dictámenes jurídico-formales de la práctica benedictina.

LA TRADICIÓN ASCÉTICA EN EL MUNDO CLÁSICO Y EN EL PRIMER CRISTIANISMO

La experiencia monástica, entendida como un alejamiento del mundo caracterizado por la renuncia total a los valores terrenales (desde la propiedad hasta la familia) para mejor poder emprender la búsqueda individual de Dios, atañe a muchas civilizaciones. Huellas de ascetismo (manifiestas en la búsqueda de una *salus* interior, caracterizada por la austeridad de vida y la continencia sexual) se pueden encontrar ya en la tradición filosófica griega: por ejemplo en las corrientes pitagóricas o en las escuelas estoicas y cínicas; en la cultura persa, que a su vez fue transmisora de ciertos rasgos budistas que influyeron en el judaísmo tardío y aportó características mesopotámicas en los modelos del futuro monacato sirio; tampoco fueron del todo ajenas a este crisol cultural las prácticas ascéticas de los gimnosofistas indios (los brahmanes desnudos a los que tanto atacarán los narradores paganos y cristianos). Un elemento de indiscutible importancia en el desarrollo del monacato cristiano debe buscarse en la tendencia

Monacato y ascetismo

profético-ascética transmitida por el Antiguo Testamento, con el recuerdo de la marcha por el desierto como una fase constitutiva del mismo monoteísmo judío. La descripción que se nos ha transmitido por testimonio de Flavio Josefo (37 / 38-después del año 100) y Plinio (60 / 61 -*ca.* 114) —pero también por los fragmentos del *Manual de disciplina* de la comunidad de Qumrán — confirma las muchas afinidades entre el futuro monacato cristiano y la experiencia de los esenios: una severa forma de vida ascética caracterizada por un fuerte compromiso de celibato y pobreza, además de la continua meditación sobre la Ley.

Ascetismo y herejía

En el mundo cristiano, heredero de costumbres y actitudes propias del mundo judío y la *koiné* helenística de la cual había formado parte, la elección ascética —que, sin embargo, no parece caracterizar el comportamiento de Jesús en los esbozos evangélicos— no halla correspondencia con la actitud religiosa de la primitiva comunidad judeo-cristiana, que, no obstante, se atiene a un estilo de vida austero, sembrado de prohibiciones y prescripciones rituales impuestas por jefes de severos rasgos carismáticoespirituales. La posterior huella paulina confirma esta postura, pero no la lleva —incluso en lo que respecta al celibato— a un desprecio generalizado de los valores mundanos transitorios. La aceptación del sentido mesiánico de Cristo, por lo demás, resta poder a la dimensión ascética de la tradición apocalíptica judía. Sin embargo, ya desde la segunda mitad del siglo I se perciben rastros del surgimiento de actitudes escatológicas de impronta judaizante en las que se advierte, asimismo, una tendencia al ascetismo y a sus prácticas formales: con esta fase el pensamiento cristiano sostiene un proceso de interacción e influencia de la gnosis y el encratismo, en la víspera de una extraordinaria fase de polimorfismo herético. Las diversas formas de dualismo originadas por la interpretación gnóstica, pero también por el montanismo profético, con su defensa de la virginidad, y especialmente por el maniqueísmo, con la ascética aristocracia de sus perfectos, aunque no sean, en lo principal, más que nuevas

versiones del viejo dualismo persa, metabolizan en la visión cristiana una serie de argumentos destinados a alimentar la idea de que hay una excelencia (para fines de salvación) de la vida espiritual con respecto a la vida mundana y carnal.

Anachoresis

Durante la crisis que atravesó el imperio entre los siglos II y III el empobrecimiento generalizado de la población, asociado a la insatisfacción nacionalista de algunas provincias, favorece un tipo de protesta social (llamada *anachoresis*), cuyos valores se acoplan con la apreciación de decisiones espirituales. A principios del siglo IV el uso, en el mundo griego y en el mundo copto, del término *monachos* como sinónimo de "solitario" o "soltero" refleja la reafirmación de una costumbre que se codifica igualmente en las primeras compilaciones canónicas que estipulan normas disciplinarias para el comportamiento ascético. Entre la segunda mitad del siglo IV y la primera del V los desiertos septentrionales de Egipto, sobre todo el desierto de Nitria, son testigos de un extraordinario surgimiento de comunidades inspiradas en el modelo eremita de san Antonio Abad o *el Grande (ca.* 250-*ca.* 356) difundido por los escritos de san Atanasio (295-*ca.* 373). Algunos romanos cultos, como Melania, Rufino, Jerónimo y Juan Casiano, emprenden devotas peregrinaciones a este desierto, mientras que algunos Padres de la espiritualidad capadocia, como Evagrio o Paladio, no desdeñan unírseles. Serán estos visitantes excepcionales quienes transmitirán el heroísmo novelado de las hazañas ascéticas de los primeros monjes y anacoretas, creando un sólido fundamento literario de carácter ejemplar, como bien lo demuestra el éxito que habrían de alcanzar los *Apophthegmata Patrum*.

El éxito de los monjes anacoretas

El anacoretismo egipcio, aunque en realidad fue un fenómeno de breve duración, adquiere, gracias a este éxito literario, un papel fundamental en la posterior definición del ideal monástico, especialmente tras la progresiva reafirmación del modelo cenobítico. Este último, promovido en la Tebaida por san Pacomio (*ca.* 292-346) y posteriormente difundido hacia el norte de Egipto (Alejandría, Scete, Fayún, Menfis, Oxirrinco, Hermópolis, Antinoópolis, Licópolis, etc.), asume desde sus comienzos formas muy diferentes en los diversos contextos regionales en los que arraiga. Más allá de estas diferencias, el modelo se caracteriza por su sobresaliente tendencia al individualismo y por la práctica de formas ascéticas extremas (si no es que de plano rayanas en la excentricidad), como bien lo ejemplifica la casuística hagiográfica del monacato sirio, con sus *estilitas* encaramados sobre columnas o sus *dendritas* instalados en las copas de los árboles. Desde el año 383 la legislación imperial introduce medidas dirigidas a reducir y contener el polimorfismo y la irregularidad de las formas de vida ascética, anticipando así la función disciplinaria que luego asumirán los concilios —especialmente después del Concilio de Éfeso (431), en el que los monjes, a causa de Cirilo de Alejandría (*ca.* 380-444), fueron acusados de graves violencias—. Ante estos excesos "fundamentalistas", la propuesta cenobítica del capadocio san Basilio *el Grande (ca.* 330-379) ofrecía una mediación equilibrada, que contribuyó a encauzar las desordenadas formas de la ascesis oriental hacia experiencias comunitarias. Esta evolución moderada estaría destinada a alcanzar un gran éxito y también a influir de manera significativa en la organización de la sociedad, asegurando al sistema monástico un sólido prestigio cultural. Fenómeno que no sólo ocurre en el trasfondo de soledades desérticas y montañosas, el cenobitismo se desarrolla también en los márgenes del poblado mundo urbano del

Estilitas y dendritas

Las comunidades monásticas de Tierra Santa

Oriente Medio. A partir del siglo IV, por ejemplo, la población monástica de Constantinopla conoce un extraordinario desarrollo: sustentados por el erario como plebe de la capital, los monjes asumen gradualmente cargos de utilidad pública, como el servicio litúrgico o la asistencia hospitalaria, convirtiéndose pronto en un elemento importante de la política religiosa imperial. Jerusalén hospeda también numerosas comunidades monásticas que, con la declaración del reconocimiento constantiniano de los *loca sacra* cristianos, se esparcen subsecuentemente en otras áreas de Palestina, formando pequeñas *lavras* (monasterios típicos del desierto de Judea) que ofrecen hospitalidad y asistencia a los peregrinos. Entre éstos, en el siglo V adquirirá gran fama el del desierto de Farán, un modelo de conciliación entre los ideales anacoretas y los comunitarios, mientras que otros sitios, como el desierto montañoso del Sinaí —que había atraído a monjes y solitarios desde el siglo IV—, ven surgir importantes estructuras comunitarias, por ejemplo, el monasterio melquita de Santa Catalina del Monte Sinaí, sustentado por el apoyo y la beneficencia imperial.

Como confirmación del arraigo monástico en los principales lugares de una Tierra Santa “construida” sobre la memoria del Nuevo y el Antiguo Testamento, la literatura difunde también una vasta casuística de ejemplaridad hagiográfica que esboza un modelo perfecto de ascetismo cristiano y construye las bases de una tipología narrativa que tendrá una dilatada continuidad a lo largo de toda la Edad Media: a esta época (fines del siglo VI) pertenecen, en efecto, la *Historia lausiaca* de Paladio, las *Vidas de los santos orientales* de Juan de Éfeso (?-586), el *Prado espiritual* de Juan Mosco (?-619), a su vez anticipados por otros “clásicos” de la visión monástica, como la *Scala Paradisi* de Juan Clímaco (antes de 579-*ca*. 649).

EL MONACATO BIZANTINO

La diáspora de la evangelización en los reinos de Armenia y Georgia también origina en las regiones montañosas del Cáucaso, próximas a los confines orientales del Imperio bizantino, un monacato típico, caracterizado por rasgos particularmente rudos que se verán después atenuados por los influjos cenobíticos procedentes de Capadocia. En esta región —como por lo demás en todas las zonas sometidas al imperio persa— la difusión de los experimentos monásticos a menudo se relaciona con la disidencia política y, en ocasiones, genera reacciones violentas por parte de los poderes locales. Este panorama de conflicto estaba destinado a reducirse después de la conquista árabe, que, aun cuando introdujo mayor presión fiscal para las comunidades y para las minorías cristianas, contribuye notablemente a que éstas refuercen su sentido de identidad, a pesar de sus distintas inclinaciones (monofisitas, maronitas, melquitas): restringidas al mero entorno de los centros religiosos, las poblaciones se reconocen en su propia tradición cultural y eligen a sus propios obispos entre los monjes de mayor prestigio espiritual.

Monjes disidentes

En los territorios que permanecen bajo el dominio bizantino, por el contrario, el siglo VII y los inicios del siguiente presentan una importante fase de discontinuidad, inaugurada, en el área siria y armenia, por el inicio de la crisis iconoclasta. Esta larga fase de conflictos tendrá profundas y duraderas consecuencias en la vida económica de los monasterios —cuyos bienes a menudo eran confiscados por el Estado para ayudar a la financiación del ejército — y en la manera en que se veían públicamente (especialmente entre los años 754-764, cuando adviene un periodo de graves persecuciones que, además de reducir drásticamente el número de monasterios, comportará también la dispersión o la pérdida de su patrimonio documental). Sobreviven —y estarán destinados a un nuevo florecimiento en el siglo XI— aquellos que se ubicaron en los márgenes o en las afueras de los confines imperiales, como Mar Saba en Palestina, famoso por la presencia de san Juan Damasceno (645-*ca.* 750), o algunos otros en la Italia bizantina o

en las regiones occidentales de Asia Menor.

El monacato femenino

Las comunidades cristianas originales, incluso si albergaban un sentimiento de solidaridad con respecto a la marginalidad femenina —en particular respecto a las viudas—, no parecen alentar manifestaciones ascéticas en las mujeres. Sin embargo, la atención prestada a la virginidad revela una progresiva valorización de esta condición como una categoría de perfección espiritual. La exalta ya Cipriano de Cartago (*ca.* 200-258) y también Atanasio de Alejandría, así como, en la región occidental, Ambrosio de Milán (*ca.* 339-397), para no hablar de Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420) —cuyas mayores reflexiones monásticas y exegéticas provienen del diálogo espiritual con devotas discípulas como Paula (347-404) o su hija Eustoquio— o de Gregorio de Nisa (*ca. 335*-*ca.* 395), hermano de santa Macrina, o Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560), que aprende de su hermana Escolástica el amor de Dios. En el marco de la experiencia anacorética de los Padres del desierto también habrá, muy pronto, mujeres que se arriesguen a los duros recorridos ascéticos de la soledad: Paladio nos transmite la fama de éstas en su *Historia lausiaca*, mientras que las primeras experiencias cenobíticas se consolidan gracias al creciente éxito —a pesar de limitaciones impuestas por la legislación justiniana— de los monasterios dobles. Sin embargo, la expresión monástica no es la única manifestación de una especialización femenina de la experiencia religiosa: la institución de las diaconisas ejemplifica, de hecho, los aspectos "activos" de los empeños de las mujeres implicadas en la vida religiosa, permitiendo al monacato mantener ejercicios contemplativos que todavía no se caracterizan por la segregación: las monjas pueden, en efecto, moverse libremente fuera de los espacios enclaustrados,

La virginidad como perfección espiritual

Monjas con hábito masculino

dedicándose a obras de caridad en los orfanatos y en las casas de asilo u ocupándose de la educación de las chicas para el trabajo. El trasfondo específicamente urbano de este monacato resulta evidente; también es notable la ausencia de los extremismos, que, por el contrario, caracterizan al anacoretismo o al cenobitismo masculino (a pesar de que la literatura también registra ejemplos de algunas santas con fuertes rasgos "viriles", como Eugenia, Eufrosine, Marina, Pelagia o Teodora, que se ven "obligadas" —según el *topos* hagiográfico que registra sus proezas— a asumir hábitos masculinos para poder ejercer libremente su búsqueda ascética.

El monacato en Occidente

En la parte occidental del mundo romano las experiencias de tipo premonástico se originan, como en Oriente, a partir del deseo de una total adhesión al Evangelio. La elección de una vida ascética, fundada sobre una rígida restricción de los deseos carnales y sobre la negación de los valores mundanos, se expresa (lo mismo en el aspecto individual que en el comunitario) como búsqueda de Dios en la soledad de las áreas extraurbanas y rurales, aunque no faltan casos de penitentes que permanecen en el seno de sus familias. A partir del siglo IV se emplea el término "monjes" (con un vocablo que el latín adapta del griego) para describir precisamente una vida de castidad, de ayuno y plegaria acompañada por la reflexión sobre las Sagradas Escrituras. Al igual que en Oriente, en Occidente la experiencia monástica conoce diversificación y tipificación regionales: en Italia, donde conocemos los detalles de su existencia gracias a los testimonios de grandes personalidades que adoptaron este estatuto espiritual, se presenta como un fenómeno predominantemente urbano: san Jerónimo, por ejemplo, registra, en el círculo de sus amistades romanas, la formación —entre 382 y

El ascetismo en Italia: cenobitas en las ciudades, anacoretas en las islas

384— de una “moda” ascética “interfamiliar” en los ámbitos de la aristocracia senatorial a los que pertenecen algunas de las mujeres de su séquito espiritual. Esta actitud cenobítica urbana encuentra mayor confirmación en los registros que nos han llegado de otros ámbitos itálicos: en Vercelli, donde Eusebio (?-*ca.* 371) reprodujo la experiencia premonástica conocida en la capital romana, pero aplicándola —como lo atestigua en 354 una carta de san Ambrosio — a los clérigos de su diócesis; asimismo, en Milán, donde Martín de Tours (*ca.* 315-*ca.* 397) experimenta la soledad urbana dentro de una celda, o en Aquilea, donde Rufino nos transmite el registro de un cenobio masculino en el siglo IV, o en Nola, donde Paulino (*ca.* 353-431) difunde las costumbres monásticas entre la aristocracia de Campania. A esta introducción del cenobitismo en las áreas urbanas corresponde una análoga forma de anacoretismo eremítico en los “desiertos” marinos de las islas del mar Tirreno septentrional: en Gallinara, donde Martín de Tours anticipa el experimento anacorético que después sería repetido en la *lavra* de Marmoutier, o en el siglo V en Lérins, adonde se retiran, empujados hacia el norte por las invasiones germánicas, miembros de la aristocracia galorromana. El área ibérica, afectada por los estremecimientos ascéticos del priscilianismo, conoce, por su parte, movimientos anacoretas que operan en los límites de la heterodoxia y contra los que se pronuncian el Concilio de Zaragoza (380) y el Concilio de Toledo (400). En el limbo, entre las fronteras inciertas de la ortodoxia, tiene lugar también el movimiento de las agapetas que prolifera en el África septentrional y contra el que polemiza Cipriano, mientras que otras herejías, alimentadas por la polémica donatista, parecen confundirse y mezclarse, según lo muestran las polémicas de los Padres, en el inquieto vientre del ascetismo mediterráneo. Sobre todo este variado sistema triunfará, finalmente, la equilibrada propuesta monástica de san Agustín, que gozará de una gran fortuna y se convertirá en el modelo de vida clerical para toda la Edad Media.

Sometida al control obispal y a la supervisión de sínodos y concilios, la creciente expansión monástica occidental redunda, entre los siglos VI y VII, en una progresiva reglamentación de las numerosas formas de vida ascética existentes, sin que, sin embargo, se defina para ellas un estatuto normativo preciso y exclusivo: así, por ejemplo, la *Regla* de san Benito (fruto de un metabolismo entre el modelo de los Padres y la experiencia personal) se propone como una entre muchas de las posibilidades practicables. No es infrecuente que en los monasterios los abades apliquen a su discreción una pluralidad de costumbres *(regula mixta)* que ya ejemplifican el polimorfismo de la experimentación cenobítica y la falta de rigidez entre las distintas formas de vida religiosa, como, por lo demás, también lo evidencian las vidas de los santos merovingios, que alternan con extrema facilidad entre el estatuto anacoreta, la condición obispal, la itinerancia evangelizadora y el cenobitismo.

Una progresiva reglamentación de la vida ascética

Una contribución muy importante en la progresiva configuración de una ideología monástica y, por consiguiente, en la precisión del estatuto institucional del monje la da Gregorio Magno (*ca.* 540-604), cuyas obras (especialmente los *Diálogos*, que incluyen un libro dedicado a la *Vida de san Benito*, y los *Moralia in Job*) difunden un modelo contemplativo destinado a tener una fortuna muy duradera. Gracias al proceso contemporáneo de evangelización misionera promovido por él, la propuesta cenobítica se difunde en Inglaterra, donde Agustín de Canterbury (?-604) y sus 40 compañeros introducen la *Regla* benedictina y entran en contacto con la vibrante experiencia monástica que se desarrolla en el mundo hibernio. En esta región periférica la evangelización, introducida sin demasiado éxito en el siglo V por el obispo Paladio —pero perfeccionada más tarde por la misión de san Patricio (*ca.*

De Gregorio Magno a Agustín de Canterbury y Columbano

389-*ca.* 461)—, había originado una importante red de centros monástico-misioneros —como Killeany, fundado por Enda de Aran (?-*ca.* 530); Clonard, por Finnian (495-589), o, el más célebre de todos, Bangor, donde quizá se haya formado Columbano (*ca.* 540-615)— que asumieron, en un sistema social basado en la organización tribal de clanes y no tocado por la organización municipal romana, el papel que en otros lugares ejercía la estructura diocesana, haciendo coincidir en la figura del abad responsabilidades episcopales caracterizadas especialmente por la encomienda directa —incluso para los aspectos educativos— de la sociedad local. Además de esta característica tan particular, el monacato irlandés añade su propio gen espiritual, la *xeniteia* o destierro voluntario en pro de Cristo, que anima una fuerte vocación itinerante y misionera. Entre los siglos VI y VII este carácter se materializa, en un primer momento, en la *peregrinatio* de Columbano a la Galia merovingia, luego a Italia, a Bobbio, donde sus discípulos crean, a su vez, nuevas comunidades que difunden el espíritu de la cultura hibernia. También España vive una importante fase de experimentación monástica en el siglo VII por la relectura, llevada a cabo por Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), de la doctrina gregoriana (que a su vez era mediadora de los influjos de Jerónimo y Agustín). Se añade a esta fase el nombre de san Fructuoso de Braga (?-665), cuyas propuestas cenobíticas repercuten lo mismo en el modelo anacoreta de la tradición oriental que en la experiencia de Martín de Braga (*ca.* 510-580) y, finalmente, en los rasgos itinerantes del monacato irlandés. El florecimiento monástico español repercute especialmente en la parte noroccidental de la península ibérica, donde se forman importantes monasterios dobles promovidos por las nacientes aristocracias germánicas —como la aristocracia sueva en Galicia—, caracterizados por una forma "contractual" de la relación entre el abad y su comunidad, para reducir las posibilidades de abuso en el ejercicio del cargo de abad; éste es un elemento que caracterizará la vida monástica hispana hasta el siglo XI. En Inglaterra, desde

Isidoro de Sevilla en España

El modelo inglés

Canterbury, se difunde un tipo de monacato benedictino que incide fuertemente no sólo en la difusión de una cultura religiosa "romana" en las áreas ya cristianizadas gracias a las acciones misioneras irlandesas, sino también en la misma morfología de la retícula eclesiástica local, puesto que, entre los siglos X y XI, son esencialmente monjes quienes ofician en las iglesias obispales y constituyen los capítulos de éstas, desempeñando así las funciones que en otros lugares asumían los canónigos. Esta derogación al monacato de la demarcación distrital eclesiástica secular también tiene especiales repercusiones en la morfología diocesana, que en el ámbito inglés evita la superposición con estructuras administrativas romanas (como los distritos municipales), fenómeno que, por el contrario, caracteriza a las áreas más latinizadas de Galia, España o Italia. En el florecimiento de las experiencias monásticas animadas por evangelizadores —como Columbano o Willibrord (658-739)— y misioneros —como Bonifacio (672 / 675-754)— la variedad de las propuestas de una vida perfecta queda abierta a la más diversa experimentación, confiriendo al monacato gran variedad de morfologías.

Entre los siglos X y XI

Es preciso esperar la *renovatio* carolingia del siglo IX para presenciar también en el campo de la organización monástica el primer momento significativo de síntesis. El movimiento hacia la homogeneización y la reforma de las variadas costumbres cenobíticas que se manifiesta durante esta fase institucional puede concretarse gracias al impulso de la autoridad pública para la adopción de la norma benedictina, que sólo a partir de este periodo pierde su carácter ideal de referencia y asume los rasgos rígidos jurídico-formales de una *regla:* un código normativo que sirve de referencia para lo más detallado de cada aspecto de la vida monástica. Durante el reinado de Luis *el Piadoso* (778-840,

rey a partir de 814), Benito de Aniano (*ca.* 750-821) redefine la norma, y se codifica lo mismo a través de las disposiciones sinodales, establecidas en Aquisgrán en 816 y en 818-819, que en las prescripciones de las capitulares monásticas con que se impone esta observancia en los territorios del imperio. Grandes propietarios, los monasterios participan de la lógica de los poderes territoriales que se definen en este periodo de crisis de las instituciones públicas. Muchas abadías asumen la responsabilidad de salvación de almas, asegurando la presencia retribuida de sacerdotes seculares, mientras que los recursos patrimoniales y el rendimiento agrícola permiten el desarrollo de inversiones, entre ellas la construcción de dependencias administradas por priores (de donde deriva el término *prioratos*) subordinados al poder del abad. Los grandes monasterios (que se llaman *abadías* en virtud del gobierno ejercido por el abad) a menudo constituyen el centro de una red que pronto comienza a designarse con los términos *ordo* o *congregatio*, con los que —más allá de la asimilación con que la historiografía les dio significados propios de situaciones canónicas posteriores— se remite a una casuística de relaciones jurídicas y consuetudinarias muy distintas (y poco homologables a través de una definición unitaria). A menudo, como en el caso de Cluny —fundada a comienzos del siglo X por Guillermo I *el Piadoso*, duque de Aquitania (?-918)—, es difícil definir el perfil específico de monasterios dependientes de una casa madre, pues las motivaciones que inducen a solicitar la incorporación suelen ser contingentes (por ejemplo, una reforma de las normas regulares) y los vínculos de dependencia que se crean son, a veces, temporales. Los abades de finales del siglo —como Odilón (961 / 962-1049) o Hugo (1024-1109)— tienden a mantener plena autoridad sobre las abadías dependientes, favoreciendo una estructura "monárquica" de la vastísima congregación cluniacense, que sólo fue reorganizada a principios del siglo XII, en el marco de las medidas adoptadas por el papa Calixto II (*ca.* 1050-1124, pontífice a partir

La Regla benedictina

Abadías y congregaciones

de 1119) para restringir la acumulación de títulos de los abades. Precisamente esta fuerte centralización originada por la estructura congregacional hubo de permitir a Cluny asumir un papel excepcional en la reelaboración de los ideales monásticos hacia el siglo X; el gran monasterio borgoñón no es, sin embargo, el único que los propaga, y muchos otros centros, como Brogne, Gorze, San Vitón de Verdún o San Benigno de Dijon, configuran —de manera independiente— la intelectualidad monástica que anima la Reforma de la Iglesia del siglo XI. En esos mismos años Dunstán (924-988) y sus colaboradores trabajan en Inglaterra en la redacción de la *Regularis concordia*, adaptando esos mismos ideales a la diferente situación institucional del monacato local, mientras que en Alemania el monasterio de Hirsau se perfila como el punto de irradiación de la reforma monástica del siglo XI.

El monacato benedictino reformado

El florecimiento eremita

En Italia las aspiraciones de una renovación del gran *lignum* benedictino encuentran voz (ya desde los comienzos del siglo XI) en el florecimiento de una tradición eremítica disciplinada por una propedéutica experiencia cenobítica: el adalid de este movimiento es Romualdo de Rávena (*ca.* 952-1027), que funda en los bosques casentinenses de los Apeninos la Orden de la Camáldula, dejando a sus herederos —como Pedro Damián (1007-1072)— una importante responsabilidad en la fase gregoriana de la reforma. Poco después, también en los silencios boscosos de Toscana, Juan Gualberto (*ca.* 995-1073) acoge a sus primeros discípulos en la Orden de Vallombrosa. Al fin del siglo también en Francia se evidencian fuertes rasgos de crisis en la tradición cenobítica: nacen nuevas órdenes eremíticas (como Grandmont o la Cartuja) que, a diferencia de las italianas (Camáldula y Vallombrosa), rompen definitivamente sus vínculos con la *Regla* benedictina. Se gesta también en esta época la experimentación que llevará al

nacimiento de la orden cisterciense, cuya fuerte tendencia cenobítica se configura mediante una observancia literal de la *Regla* de san Benito. Al papel "monárquico" del abad, cuyo cargo se vuelve electivo, la propuesta cisterciense opone la autoridad del Capítulo, y se fortalece el vínculo de pertenencia que une al monje con su cenobio. La mayor exigencia de vida contemplativa induce a la diferenciación entre papeles espirituales —reservados a los monjes— y funciones práctico-organizativas —que desempeñan los conversos—, rompiendo así la antigua unidad comunitaria.

La orden cisterciense y otras experiencias monásticas

El surgimiento de todas estas nuevas experiencias monásticas es parte del proceso, mucho más general, de crecimiento demográfico y antrópico que caracteriza a los siglos XI y XII. La organización congregacional permite la creación de vastas redes claustrales, a menudo caracterizadas por el desarrollo de un servicio alterno de hospitales (como, por ejemplo, Tirone o La Chaise-Dieu), que anima también la reforma o la incorporación de viejos centros monásticos a las nuevas reglas. Se multiplica también la creación de monasterios dobles como el de Fontevrault, donde Roberto de Arbrissel (*ca.* 1047-1117) crea un monasterio abierto a ambos sexos pero gobernado por una abadesa. La difusión de los ideales monásticos en los entornos del clero secular, a pesar del progresivo distanciamiento entre estos dos mundos religiosos, también induce a desarrollos congregacionales en las comunidades parroquiales. Éstas a menudo custodian importantes centros de culto o peregrinación (como San Antonio en Vienne, en el Delfinado, o San Leonardo, en Périgueux) y despliegan sus servicios de asilo en las rutas que los peregrinos recorren, promoviendo así el nacimiento de pequeños *hospitia* y casas de asilo a todo lo largo de las principales rutas europeas.

Véase también

"La educación y los nuevos centros de cultura", p. 165; "La vida religiosa", p. 318.

“El monacato insular y su impacto en la cultura medieval”, p. 383; “Filosofía y monacato”, p. 388.

“La cultura de los monasterios y la literatura monástica”, p. 527.

EL SIGLO DE HIERRO DEL PONTIFICADO

MARCELLA RAIOLA

La disolución del Imperio carolingio provoca una continua segmentación del poder y una proliferación incontrolada de centros de poder. Los grandes señores, tanto laicos como eclesiásticos, usurpan funciones públicas indistintamente y se crean clientelas armadas. En la Italia del siglo X el papado, por su parte, se encamina hacia una decadencia insalvable, y la aristocracia local monopoliza la elección del papa hasta la llegada de la dinastía otoniana.

DISTRICTIO E INMUNIDAD: EL PODER ALODIAL

La crisis institucional en la que se precipita la Italia del siglo X está íntimamente relacionada con la proliferación de centros autónomos de poder señorial, lo mismo laicos que eclesiásticos. Inmediatamente después de la muerte de Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador a partir de 800), ya desde el reinado de Luis *el Piadoso* (778-840, rey a partir de 814), se verifican fenómenos involutivos; el nivel cultural del clero decae y disminuye progresivamente la conciencia de la existencia de una estructura estatal unitaria, al grado de que los vasallos son capaces de sustraer tierras y recursos al patrimonio del fisco imperial, y transferir lo mismo feudos que poderes jurisdiccionales a sus descendientes, sin que por ello logren controlar los condados menores que les

La difusión del “señorío banal”

han sido encomendados, que, a su vez, se separan y se vuelven autónomos o, en otros casos, se someten a las prevaricaciones de los señoríos limítrofes, que ejercen poderes de naturaleza pública incluso sin estar autorizados a hacerlo, especialmente si se trata de señoríos eclesiásticos, monásticos o abaciales, pues éstos se benefician enormemente de su inmunidad a cualquier tipo de intervención militar pública *(districtio).* Los soberanos carolingios, de hecho, promueven ellos mismos, por necesidades defensivas y administrativas, estos fenómenos de disolución de un territorio imperial que originalmente pretendían consolidar. Es verdad que los obispos son elegidos entre los aristócratas más fiables o son capellanes de la corte, pero también es verdad que las propiedades de la Iglesia son inalienables a perpetuidad y que hubiera sido sacrílego reivindicarlas mediante la violencia.

Se usa la expresión "señorío banal" para referirse a esta segmentación del poder central y al ejercicio, a menudo arbitrario y siempre relacionado con la formación de clientelas armadas, de funciones públicas por parte de súbditos de variada extracción que no eran necesariamente vasallos. La subdivisión del poder, que corresponde a la subdivisión del territorio, contradice las paradójicas reivindicaciones ecuménicas y universalistas de los mismos poderosos que las promueven, es decir, la Iglesia y el imperio.

La Italia del siglo X y "la anarquía feudal"

La Italia meridional parece particularmente proclive a la radical fragmentación institucional: está en su mayor parte controlada por el Imperio bizantino, que se recupera de una fase sombría y comienza a expandirse de nuevo; a la vez hospeda ducados lombardos, como el de Benevento; por otro lado, los sarracenos conquistan posiciones estratégicas, mientras que Amalfi, Gaeta y Nápoles parecen gozar de una autonomía administrativa más

arrebatada a la fuerza que concedida o merecida. En este cuadro, los árabes —que en 902 completan la conquista de Sicilia— son también un factor importante de inestabilidad con sus incursiones por toda la Italia meridional.

En este contexto, el papado ejerce su jurisdicción sobre Lacio, Umbría y las Marcas, pero al mismo tiempo proclama, con toda ambigüedad, su propia universalidad y reclama su derecho de intervenir, según la tradición establecida ya desde Pipino *el Breve* (*ca.* 715-768), en los asuntos de sucesión imperial. El papa Formoso (*ca.* 816-896, pontífice a partir de 891), por ejemplo, defendido por Arnulfo de Carintia (*ca.* 850-899), a quien ha invocado como protector de los territorios pontificios contra las presiones del rey de Italia (cuyo territorio abarca toda la Italia septentrional, con excepción de la Venecia bizantina), Lamberto (*ca.* 880-898), corona emperador a Arnulfo, creando así un precedente para las futuras reivindicaciones de los reyes de Alemania sobre el reino de Italia.

El papa y el emperador

A la muerte de los dos contendientes, ocurrida en 898, Berengario (850 / 853-924), marqués de Friuli, que ha sido elegido rey de Italia por una asamblea de nobles tras la deposición de Carlos *el Gordo* (839-888, rey a partir de 881), entabla una lucha continua contra los invasores húngaros y contra sus rivales de igual jerarquía, como Luis de Provenza (880-928, emperador de 887 a 901), y también será coronado emperador.

Éste es el periodo llamado, con toda justicia, de la anarquía feudal. El lema del obispo Liutprando de Cremona, que escribe que la nobleza italiana prefiere tener a dos reyes para así no obedecer a ninguno de los dos, es una excelente manera de sintetizar la crisis del periodo. Berengario, que derrota a Luis en 905 y se hace coronar emperador por el papa Juan X (860-928, pontífice a partir de 914), es seguido por Hugo de Provenza (*ca.* 880-947), que tiene el reino hasta 946, poco antes de la llegada a Italia de Otón I de Sajonia (912-973), quien ceñirá la corona en 961.

La crisis del imperio deja postrado al papado, que, falto de apoyo, no encuentra los recursos económicos ni morales para ejercer su magisterio ni la *districtio* disciplinaria sobre sus obispos y el clero general. Además, han quedado casi completamente agotadas las campañas misioneras que antes habían seguido sistemáticamente a las conquistas de los carolingios, destinadas a la conversión de pueblos paganos de la Europa nororiental.

Por lo que se refiere a política interna, en el siglo X el papado se encuentra a la deriva, al capricho de las diversas fuerzas centrífugas y las presiones de los nobles. Muchos territorios eclesiásticos son usurpados y se le sustraen numerosas prerrogativas al papa. Entre 887 y 962 se suceden en el solio pontificio 21 papas, ninguno de los cuales, evidentemente, puede dejar siquiera con justicia memoria de su obra.

Inquietante y emblemático —pues refleja muy atinadamente la atmósfera oscura y dramática de este siglo— es el episodio protagonizado por el ya mencionado papa Formoso: una vez muerto, se exhuma su cadáver, se le viste con los atuendos papales y se le organiza un sínodo que, de cuerpo presente, lo condena *post mortem;* finalmente se le despoja de sus vestiduras y se arrojan sus restos a las aguas del Tíber. Las familias nobles, que manipulan la elección de los papas según los intereses del momento y los vaivenes del equilibrio diplomático, son aguerridas y carecen de escrúpulos. Entre ellas destaca la de los condes de Tusculum, una de cuyas exponentes, Marozia (*ca*. 892-antes de 937), hija del senador Teofilacto y esposa en terceras nupcias de Hugo de Provenza, es madre del papa Juan XI (911-935, pontífice a partir de 931), de quien Hugo espera obtener la corona imperial. No obstante, un medio hermano del papa, Alberico, organiza una revuelta popular y el soberano se ve obligado a abandonar la ciudad.

Desde entonces y hasta su muerte, ocurrida en 954, el mismo Alberico, con el rimbombante título de “príncipe y senador de los

romanos", habría de gobernar Roma y controlar el papado, sin, por ello, violar en ningún momento los derechos de las partes involucradas. Alberico comprende que la coronación por parte del papado (una fuente "de autoridad" para gestión de poder muy devaluada por el número de personalidades incoloras que lo han ocupado) es origen de muchos conflictos y causa de numerosos disturbios, por lo que prohíbe a los soberanos mostrar o portar la corona en Roma. El imperio, de hecho, queda vacante desde la muerte de Berengario (924) hasta la desaparición de Alberico. Tampoco Otón de Alemania, cuando en 951 desciende por primera vez a Italia, logra ceñirse la corona. A Alberico lo sucede su hijo Octaviano, que en 955, con tan sólo 16 años, sube al solio pontificio con el nombre de Juan XII (*ca.* 937-964). En febrero de 962 el papa acepta coronar a Otón, quien, no obstante, lo depone al año siguiente, después de declararlo depravado mediante un procedimiento extraordinario avalado por un concilio.

Otón de Alemania y la renovatio imperii

Los contemporáneos consideran a Otón un Carlomagno redivivo, el restaurador del imperio y, en efecto, las fuentes de la época hablan de una *renovatio imperii*. Al igual que Carlomagno, Otón comprendió bien la interdependencia necesaria de los poderes eclesiástico-religioso y civil; también, como Carlomagno, Otón comprendió la importancia de la cultura en la preparación de los cuadros dirigentes y del clero, y finalmente, al igual que Carlomagno, Otón albergó, por una parte, anhelos universalistas y "romanos", pero tuvo, por la otra, la firme voluntad de restablecer el prestigio del papado y convertirse en el defensor de la Iglesia.

Por este motivo y con tales intenciones depone al joven Juan XII y se atribuye a sí mismo el control de la elección papal, promulgando un documento, el *Privilegium Othonis* (962), que prevé la posibilidad de que el emperador avale y apruebe al candidato al escaño pontificio antes de que pueda ser consagrado.

Una nueva página de la historia se abre: es posible entrever aquí señales de la recuperación del poder eclesiástico, el resurgimiento

de un poder público dotado de los recursos espirituales y materiales necesarios para restablecerse y levantarse de la anomia y la postración.

Véase también

"La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178. **Artes visuales** "El arte figurativo en Roma", p. 673.

LA DINASTÍA SAJONA Y EL SACRO IMPERIO ROMANO

CATIA DI GIROLAMO

***La denominación* Sacro Imperio romano *se usa a menudo para referirse al imperio de Carlomagno, subrayando en la misma frase la diferencia de religión, por un lado, y la continuidad política ideal con el Imperio romano, por el otro. En realidad, la expresión* Sacrum imperium *y el vínculo con la tradición jurídica del principado romano nacieron mucho más tarde (segunda mitad del siglo xii), pero a ellos se llega a través de varias fases: después de la carolingia, una de las más importantes es la sajona, durante la cual se define el ámbito territorial de la* renovatio imperii.**

LA ÉPOCA POSCAROLINGIA: ENTRE LA CRISIS Y LA TRANSFORMACIÓN

A pesar del largo periodo de enfrentamientos y contradicciones que caracterizó a la época poscarolingia, la idea de una soberanía imperial nunca perdió vigor: incluso la deposición de Carlos *el Gordo* (839-888, soberano de 881 a 887), acusado de no saber proteger a sus súbditos de los normandos, demuestra cómo el particularismo político no excluye la posibilidad de iniciativas

conjuntas que se justifican a sí mismas en el nombre de un deber imperial incumplido. Por otro lado, a pesar de que en su papel temporal las aristocracias eclesiásticas también incurran en el particularismo, la Iglesia está naturalmente interesada en la conservación de una autoridad de tendencias universales: reconoce en la figura del emperador a un protector poderoso y está perfectamente dispuesta a hacer su parte para aumentar el prestigio y el carácter sagrado de éste. De los emperadores, sin embargo, se exige que no interfieran demasiado en los equilibrios y las relaciones de fuerza (algunas de origen precarolingio) que habían conferido a la aristocracia local posesión sobre el territorio. La monarquía, lo mismo en la Francia capeta, separada del complejo imperial, que en los territorios alemanes e italianos, se interpreta sobre todo como una garantía de poderes sustancialmente autónomos.

Particularismo político y autoridad universal

El reino teutónico y la consolidación de los duques de Sajonia

En el trono de Alemania alternan, después de Carlos *el Gordo*, las principales familias aristocráticas: Arnulfo de Carintia (*ca.* 850-899) y su hijo Luis *el Niño* (893-911, rey a partir de 899), Conrado de Franconia (?-918) y luego, Enrique de Sajonia (*ca.* 876-936, rey a partir de 919). Enrique adquiere fuerza gracias a sus empeños contra los magiares, que atormentan al reino con incursiones y saqueos: consigue el pago de un tributo y una tregua (durante la cual somete algunos territorios eslavos al este de Elba), luego los derrota nuevamente (Unstrut, 933), y de ahí continúa su expansión contra los daneses.

La historiografía de inspiración nacionalista ha glorificado el papel de Enrique, viéndolo como el padre de Alemania; la verdadera campaña que detiene las incursiones magiares (Lechfeld, 855) le corresponde, no obstante, a su hijo, Otón I (912-973, emperador a partir de 962), pero una buena indicación de la

fuerza de Enrique consiste justo en su capacidad de consolidar la dinastía y garantizar la sucesión al trono de su primogénito.

Donde se hacen los emperadores: el área italiana

El escenario italiano del siglo X se presenta más complejo que nunca: el norte está dividido entre la República de Venecia (formalmente bizantina) y el reino de Italia; más al sur se extienden los Estados Pontificios y los dominios de las abadías de Montecasino y San Vicente del Volturno. Nápoles, Gaeta y Amalfi, bizantinas, están expuestas a los ataques de los príncipes lombardos de Benevento y Salerno; los territorios de estos últimos, junto con el área bizantina de Apulia, Basilicata y Calabria, son a su vez el área de enfrentamiento entre sarracenos, bizantinos, reyes de Italia y emperadores sajones. Sicilia está gobernada por los árabes.

Los duques de Espoleto y Toscana, así como los marqueses de Ivrea y Friuli, contienden por la Corona italiana, y en sus enfrentamientos suelen atraer a vecinos poderosos: después de Berengario de Friuli (850 / 853-924), la Corona pasa a Rodolfo de Borgoña (880-937), luego a Hugo (*ca.* 880-947) y Lotario de Provenza (?-950, rey a partir de 945).

Muerto Lotario, el reino pasa a Berengario II de Ivrea (*ca.* 900-966). Cuando éste hace encarcelar a la viuda de Lotario, Adelaida, uno de sus vasallos la libera y solicita ayuda al rey teutón: Otón llega a Italia en 951 y deja en el trono a Berengario, pero le impone el juramento de fidelidad y se casa con Adelaida, reafirmando así la importancia de los vínculos dinásticos de unión entre Italia y Alemania.

Cuando Berengario se muestra demasiado atrevido en sus tentativas de ampliar su hegemonía, Otón, llamado por el papa Juan XII (*ca.* 937-964, pontífice a partir de 955), vuelve a Italia, lo destrona y se ciñe la corona (961), a la que posteriormente añadirá también la corona imperial.

Cómo rey de Alemania, Otón se mueve con decisión: afronta y apaga revueltas que involucran incluso a sus parientes, se vale de su calidad de gran señor territorial para forjarse una sólida red de clientes favorables a sus intereses, se apoya en la red obispal para controlar el territorio y refuerza su alianza con la Iglesia para consolidar la posición de la dinastía y aumentar su influencia sobre los eslavos que aún no están cristianizados.

El papel de protector de la Iglesia lleva a Otón a intervenir repetidamente en la situación romana, degradada por las contiendas por el solio pontificio: poco después de su coronación, depone a Juan XII e instituye la necesidad del consentimiento imperial para la elección del papa (*Privilegium Othonis*, 962). El privilegio se enmarca en la perspectiva de la *renovatio imperii*, es decir, el esbozo político-religioso ya perfilado por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) y caracterizado por su ambición universalista y por la unión entre el poder político y las aspiraciones religiosas.

El vínculo entre los intereses alemanes y los italianos induce a Otón a intervenir también en el sur: somete a los príncipes de Benevento y Capua e intenta apoderarse de los territorios bizantinos. No lo logra, pero consigue la promesa de obtenerlos como dote para su hijo, Otón II (955-983, rey a partir de 973), gracias al arreglo matrimonial con Teófano, hija del emperador Juan I Tzimisces (*ca.* 925-976, emperador a partir de 969).

OTÓN II Y OTÓN III: ENTRE EL VIGOR PRAGMÁTICO Y LOS ANHELOS ORIENTALES

La fragilidad que amenaza los planes y designios de Otón *el Grande* se manifiesta sobre todo después de su muerte (973), durante los reinados de su hijo y de su nieto.

Las largas ausencias imperiales alimentan las aspiraciones de autonomía de la aristocracia alemana; la romana, por el contrario,

se empeña en tolerar presencias embarazosas: los príncipes de Capua y Benevento recobran su independencia y los sarracenos están todo menos bajo control (como lo demuestra la derrota de Otón II en la batalla de Stilo de 983). Tampoco la boda con Teófano produce los resultados deseados: la princesa es hija de un usurpador y, muerto Tzimisces, el nuevo emperador se niega a abandonar los territorios italianos.

La fragilidad de las estrategias dinásticas sajonas

Otón II afronta las dificultades vigorosamente, pero la muerte lo sorprende de improviso en 983: su hijo, Otón III (980-1002), se convierte en rey de Alemania a los tres años, y sólo la firme regencia de Teófano y Adelaida logran garantizar sus derechos hasta la coronación imperial (996).

Criado con la convicción del carácter sagrado de su papel, Otón III lo acentúa en cada aspecto de su gobierno, introduciendo en la corte el ceremonial bizantino y prestando gran atención a los dominios italianos y a la Iglesia. De ahí su larga permanencia en Italia y sus repetidas intervenciones en los asuntos del papado, para el cual nombra primero, en 996, a Gregorio V (*ca.* 972-999) y después, en 999, a Gerberto de Aurillac, Silvestre II (*ca.* 950-1003).

Otón III no tuvo tiempo de aprender a tener presentes los poderes reales que actuaban en el imperio: fuertes, violentos, arraigados localmente, poderes que los primeros sajones nunca intentaron suprimir sino, pragmáticamente, coordinar. Otón III acaba en realidad por decepcionar a todos: es un extranjero para los alemanes, que no dejan de advertir su vínculo cultural con el Oriente y sus lazos políticos con Italia, pero también es un extraño para los italianos, que preferirían a un rey local; la aristocracia romana, ahora privada de su influencia sobre la elección del pontífice, manifiesta un descontento análogo. En el año 999 los señores feudales italianos, capitaneados por Arduino de Ivrea (955-1015), se rebelan; los romanos se sublevan repetidamente hasta que, en 1001, Otón es obligado a dejar Roma. Muere poco tiempo después, sin herederos.

Enrique II de Sajonia (973-1024), duque de Baviera, rey de Alemania a partir de 1002, mantiene un firme vínculo con la Iglesia, procurando y alimentando la red de relaciones político-territoriales representada por los obispos, y no descuida Italia, donde derrota repetidamente a Arduino de Ivrea, rey de Italia en 1002, antes y después de haber conseguido personalmente el mismo título real (1004) y, a continuación, también la corona imperial (1014).

Con Enrique, sin embargo, los intereses imperiales vuelven a concentrarse en el área alemana, agitada por el independentismo aristocrático y por los ataques eslavos en las fronteras orientales. Una muestra contundente del repliegue en las aspiraciones y las capacidades de la dinastía —que se extingue en 1024 con la muerte de Enrique— puede verse justo en la inscripción de su sello, *Renovatio Regni Francorum*, que se contrapone a la *Renovatio Imperii Romanorum* del programa universalista de Otón III.

Véase también

"Los pueblos germánicos", p. 71.
"Los espacios del poder", p. 668.

Economía y sociedad

EL PAISAJE, EL AMBIENTE NATURAL Y LA DEMOGRAFÍA

CATIA DI GIROLAMO

Los seres humanos parecen perderse en el entorno natural durante los primeros siglos de la Edad Media: insondables superficies boscosas, vastos pantanos, áreas naturales cuya pasmosa dimensión empequeñece u oculta aldeas y ciudades. Con respecto a la edad imperial romana, el número de personas ha disminuido enormemente. Sin embargo, el crecimiento poblacional recomienza —desde antes de lo que tradicionalmente se ha creído— y esta alza demográfica resiste con firmeza el impacto de una violencia difundida y recurrente, transformando así el paisaje y multiplicando los testimonios de la presencia humana y de su laboriosidad.

UN MUNDO VUELTO SOBRE SÍ MISMO

La época medieval se abre con un cuadro que, a grandes rasgos, presenta evidentes señales de retroceso con respecto a la época inmediata anterior: mientras que el mundo bizantino conserva los rasgos fundamentales de la civilización helenístico-romana, en el área occidental se multiplican los indicios de una involución que ha reducido el número de personas, la intensidad de sus actividades y su capacidad de organizar el territorio.

Las señales del retroceso con respecto a los últimos siglos de la

Antigüedad tardía se corroboran incluso en las pocas fuentes que nos han llegado directamente de la Alta Edad Media. Ciudades y aldeas, en las que las construcciones de piedra ceden su sitio a las de madera, se contraen, se abandonan o se desplazan a áreas más limitadas y de más fácil defensa. Incluso cuando los asentamientos permanecen activos, se empobrece el perfil de las áreas específicamente dedicadas a la vivienda, porque las casas y plazas públicas deben ceder espacio a los cultivos y áreas de forraje, frecuentemente ubicados en el interior de las murallas urbanas. El mantenimiento de diques y canales se abandona, con la consiguiente multiplicación de pantanos y áreas fangosas que habrían de dejar tras de sí su recuerdo en la toponimia; por ejemplo, en la abundancia de localidades italianas cuyo nombre incluye los términos *palude, piscineo, marane*. Una suerte parecida acongoja también al sistema vial, a los puertos, a las áreas costeras que —aunque admiten diferencias locales importantes— en general padecen las consecuencias de la disminución demográfica y de la desaceleración de su transformación por la influencia humana.

Señales de retroceso

Este entorno, en el que la naturaleza parece retomar la ventaja, está ampliamente definido por la presencia de tierras incultas. Sin embargo, incluso en las áreas cultivadas el no cultivo es parte integrante del sistema productivo: el barbecho (término que proviene del latín *vervactum*, pues en primavera los campos incultos se cubren de hierba) es el principal sistema al que se recurre para la fertilización de las tierras, dejando las parcelas incultas por años alternos, según un sistema conocido como rotación bienal.

Un fenómeno análogo al de las grandes extensiones de tierra no cultivada ocurre en las áreas forestales. Muchos bosques, sobre todo en la Europa central y septentrional, se convierten por muy largo tiempo en una suerte de frontera impenetrable para los hombres. Si bien los bosques se extienden impenetrables, sus márgenes, que bordean las áreas de cultivo, muestran un rostro más familiar: aparecen insistentemente en las fuentes escritas

como el lugar de lo imaginario (tanto en los ámbitos populares como en los cultos); son el escenario de los cuentos y los relatos hagiográficos. Ahora bien, el bosque no sólo es un lugar de peligro y misterio; también es un espacio en el que los campesinos llevan a pastorear a sus animales (puercos, sobre todo) y en el que se internan para cazar (jabalíes, ciervos, corzos), para procurarse leña o para recoger frutos silvestres (bayas, raíces, setas, bellotas). Muchos campesinos, pues, penetran en el bosque porque sólo gracias a él pueden garantizar sus posibilidades de subsistencia.

Una decadencia de larga duración

Este mundo retraído y empobrecido, con su perfil indiscutiblemente rural, está mucho menos poblado —según lo demuestran todas las pruebas— que el mundo de la época imperial romana.

El descenso demográfico se ha explicado tradicionalmente en relación con el periodo turbulento de las invasiones, pero en realidad es un proceso que ya había comenzado desde la Antigüedad tardía (al menos desde los siglos II y III). La despoblación en aquellos momentos empezaba a mostrar los mismos efectos; éstos pueden comprobarse por las medidas emprendidas para mantener permanentemente a los trabajadores en la tierra (medidas comprensibles sólo en un contexto de absoluta falta de mano de obra), y también por el hecho de que los pueblos germánicos empezaran a ser acogidos dentro de los mismos confines imperiales.

Guerras y epidemias

A este cuadro —ya de por sí demográficamente empobrecido— se añaden las continuas guerras que caracterizaron a la Antigüedad tardía y posteriormente, a partir del siglo IV, los desplazamientos poblacionales masivos y las mutuas rencillas y reacomodos territoriales entre los nacientes reinos romano-bárbaros. En Italia la situación se ve especialmente agravada por

las guerras entre bizantinos y godos (535-553) y luego la invasión lombarda (a partir de 568).

La devastación característica de las campañas bélicas se ve acompañada y agudizada por los recurrentes brotes de epidemias: una veintena de ellas entre los siglos VI y VIII. Este rasgo de repetición (con sólo muy breves intervalos) del patrón guerra-epidemia puede identificarse ciertamente como el factor más determinante del retroceso demográfico: en la población europea se abren verdaderos vacíos que los supervivientes, debilitados, no tienen tiempo ni oportunidad de llenar antes de ser diezmados de nuevo. No es fácil cuantificar las dimensiones precisas de estos vacíos poblacionales.

Con todas las precauciones del caso, se han calculado datos referentes al territorio italiano: en el siglo I la población se estima en alrededor de 7.5 millones de habitantes; al principio del siglo VII debió de hallarse alrededor de los 2.5 millones. De un orden diferente son las cifras a nivel europeo: la población, estimada entre 30 y 40 millones de habitantes hacia el siglo III, disminuye drásticamente y llega, en el siglo VII, a tocar una cifra estimada de entre 14 y 16 millones de habitantes; recomienza su crecimiento hacia el siglo VIII y sólo entre los siglos X y XI alcanza de nuevo niveles cercanos a los del inicio.

La reducción del intercambio comercial

El declive demográfico puede vincularse fácilmente con el retroceso del urbanismo (que marca el paisaje) y la reducción de los flujos de intercambio comercial (que caracterizan a la economía). Se trata, no obstante, sólo de retroceso o de reducción, mas no de desaparición ni de interrupción —como por mucho tiempo se pensó—: en ningún momento (y esto es válido en particular para el territorio italiano) la ciudad perdió completamente su especificidad; en ningún momento la economía puede declararse verdaderamente clausurada.

Las dinámicas demográficas inciden naturalmente también en el sistema productivo: el carácter esporádico de la distribución poblacional se traduce en una falta de estímulos de innovación y se agrava por el legado de la época imperial latina, en el que, por el contrario, la abundancia de mano de obra esclava hizo superflua la búsqueda y la aplicación de sistemas innovadores.

La agricultura

De hecho, la agricultura emplea sobre todo la rotación bienal, apta para los vastos espacios y para el leve peso de acción humana característicos de la Alta Edad Media. A esta práctica se asocian muy pocas técnicas de fertilización, como el abono verde (cultivos menores que no se consumen sino que se usan como abono) y la artiga (quema de rastrojos).

Aunque hay testimonios de la existencia, sobre todo en territorio italiano, de pequeñas propiedades alodiales, administradas por hombres libres, que alcanzaban una buena supervivencia, el modelo productivo más conocido de la Alta Edad Media es el de la *curtis*, es decir, el extenso terreno de cultivo, documentado sobre todo en el *Capitulare de villis* (destinado a regular la administración de las propiedades territoriales en la época carolingia) y en los polípticos (inventarios de bienes de los grandes monasterios).

La curtis

La *curtis* se estructura en dos partes, constituida cada una por parcelas intercaladas de modo que cada parte cuenta con terrenos dispuestos en diferentes niveles y destinados a diferentes cultivos.

La *pars dominica* se administra por economía o gestión directa, es decir, con el trabajo de los siervos *praebendarii* (de *praebenda*, el sustento o comida que les es debido). La *pars massaricia* la cultivan, en cambio, hombres de condición generalmente libre, a los que se les asignan parcelas llamadas *mansi* (de *manere*, "permanecer"). Ellos, a diferencia de los siervos, deben pagar al propietario un alquiler en especie, en dinero o en ambas formas, además de algunos donativos; los campesinos son contratados, finalmente, por servicios laborales específicos, las *operae* o

corvées, que se llevan a cabo en la *pars dominica*, obviamente en los periodos de mayor actividad en los campos: las *corvées* se convierten, por lo tanto, en el elemento de articulación de este "sistema cortesano", lo mismo como sistema de producción que como sistema de organización de las circunscripciones de los individuos.

UNA RECUPERACIÓN DE LARGA DURACIÓN

La opinión tradicional sobre la época medieval ha establecido que la recuperación demográfica se inicia justo después del año 1000, como resultado de una rápida y evidente transformación que se refleja en una pluralidad de indicios, entre los que se mencionan, sobre todo, los nuevos asentamientos humanos, el aumento de la densidad poblacional en las ciudades, el desplazamiento hacia afuera de nuevos cinturones de murallas para protección de las ciudades y el surgimiento de asentamientos fuera de esas murallas.

Las primeras señales de recuperación del siglo VIII

La historiografía más reciente, sin embargo, ha puesto en tela de juicio la idea de un repentino despunte demográfico basado en algún tipo de revolución agraria; es posible identificar, más bien, señales de un largo y lento periodo de crecimiento, que, ciertamente, se hace más evidente a partir del siglo XI pero que, en realidad, puede explicarse como un proceso que va desde el siglo VIII hasta el XIII, durante el cual la presión demográfica induce el gradual aumento de la explotación de recursos previamente subutilizados.

El mundo de la Alta Edad Media, precisamente porque estaba poco poblado, tuvo a su disposición un equilibrio óptimo entre población y recursos: la recuperación demográfica, en efecto, se inicia antes del año 1000, a partir de los siglos VIII-IX, cuando empieza a perfilarse el reordenamiento político-territorial, al concluir la definición territorial de los reinos romano-bárbaros y

con la fundación del Imperio carolingio. Una vez superada la fase más crítica, la población medieval tiene a su disposición recursos suficientes para emprender un crecimiento lento pero constante.

Sin embargo, incluso entonces la disolución imperial poscarolingia y la nueva oleada de incursiones de los húngaros, sarracenos y normandos, que caracterizaron al periodo entre los siglos IX y X, frenan la recuperación, que no se reinicia sino después del siglo X: es decir, en el momento en que el Occidente medieval ha encontrado la manera de rechazar a los nuevos enemigos o de normalizar su relación con ellos. Es en este punto cuando el crecimiento demográfico puede despegar verdaderamente, llegando —a la vuelta de dos siglos— a duplicar y, en algunas áreas, a triplicar la población europea.

Después del año 1000 la población europea se duplica

Semejante crecimiento poblacional se traduce en un estímulo para la expansión de las áreas de cultivo, y también las zonas ya cultivadas se ven explotadas para alcanzar una mayor producción: de aquí la introducción de innovaciones en las herramientas y en las prácticas de cultivo. El impulso de innovación, sin embargo, no se propaga de manera uniforme y se intensifica especialmente en la Europa septentrional y central: a la vuelta del milenio, el paisaje medieval se ha vuelto mucho más variado y, además, muestra señales de intensa actividad humana.

Véase también

"Esclavos, colonos y siervos de la gleba", p. 61; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "El bosque", p. 269; "La vida religiosa", p. 318; "La vida cotidiana", p. 327.

LA DECADENCIA DE LAS CIUDADES

Giovanni Vitolo

En los siglos que ven el paso de la Antigüedad a la Edad

Media muchas ciudades romanas desaparecen, cambian de sede o reducen su tamaño; no se trata, sin embargo, sólo de un fenómeno de crisis, sino de un periodo en el que también opera un cambio de posiciones en las jerarquías urbanas de los diferentes ámbitos regionales y de modalidades diferentes de ocupación del espacio urbano (con respecto a la época clásica) con el impulso de nuevas necesidades.

Las causas

En los siglos IV al VI una profunda transformación afecta la red urbana de la parte occidental del Imperio romano. Esta red, en realidad, nunca constituyó una entidad unitaria, pues la urbanización en la Antigüedad siempre fue de muy variada intensidad: muy acentuada en Italia, grande en la Francia meridional y en España y bastante menor conforme era mayor la distancia de las costas del Mediterráneo, hasta Inglaterra, donde realmente fue inexistente. Así pues, mientras que en las áreas fronterizas del antiguo imperio las ciudades desaparecen casi completamente, en otros lugares por lo general sobreviven, aunque con menor extensión y población, siendo muy pocas las que, entre los siglos VIII y IX, superan las 30 hectáreas de superficie y los 5 000 habitantes. Roma es un caso completamente excepcional, con sus 15 000-20 000 habitantes (sin embargo, en la edad imperial había llegado a tener un millón de habitantes). Un ejemplo emblemático de la reducción de la superficie de las ciudades romanas (y de su expansión posterior ya en el curso de la plena Edad Media) es Bolonia, que en la época lombarda se redujo de 70 a 25 hectáreas, pero al concluir el siglo XI ya estaba por alcanzar las 100 hectáreas.

La poco homogénea red urbana de la Antigüedad tardía

Las causas que generalmente se señalan para este fenómeno

son múltiples y varían notablemente de una región a otra. En todas partes, aunque con diferente intensidad, desempeñan un papel importante los desastres causados por las invasiones germánicas, que afectaron especialmente a las ciudades, es decir, a los lugares en los que se había acumulado la riqueza. En Italia las áreas más afectadas son las ubicadas en la frontera entre los territorios conquistados por los lombardos y los que quedaron bajo el control de Bizancio: territorios de prolongada contienda y, por lo tanto, sujetos a una continua presión militar. Éste es el destino de las ciudades de la Emilia-Romaña, que, sin embargo, ya habían entrado en crisis desde hacía tiempo, y que en el año 387 el obispo de Milán, Ambrosio (*ca.* 339-397), había descrito, en una carta a su amigo Faustino, como cadáveres de ciudades semidestruidas *(semirutarum urbium cadavera).* Análoga suerte conocen las ciudades de la Liguria marítima, de las que, en 643, el rey lombardo Rotario (?-652, rey de 636 a 652) ordena la destrucción o la reducción al rango de aldeas por haberle opuesto tan valiente resistencia; asimismo con las de Campania, en la región comprendida entre Nápoles y Capua, y las de la Apulia centroseptentrional.

Invasiones, epidemias, desastres hidrogeológicos

También se ha señalado el impacto nada irrelevante de las epidemias de peste, entre las que destacan como particularmente graves las de los años 165, 262 y 542-543. Esta última provino de Etiopía y se cernió sobre Italia en pleno apogeo de la ya desoladora Guerra Gótica. A ésta siguieron al menos una veintena de oleadas epidémicas entre los siglos VI y VIII.

En algunos contextos territoriales desempeñaron también un papel más o menos importante los movimientos hidrogeológicos y otros fenómenos naturales, como los terremotos (Benevento), los aluviones (Liguria, Véneto, Emilia, Roma), los empantanamientos (Paestum), las erupciones volcánicas (Nola) y los levantamientos del terreno (Pozzuoli), aunque debemos pensar que éstos, más que desatar la desestructuración urbana, sólo aceleraron procesos que ya estaban en curso y, en todo caso, ejercieron su acción

destructiva en la medida en que no fueron frenados por la intervención del hombre.

La reorganización del espacio urbano

La reducción del número de habitantes determina, más allá del encogimiento del área urbana, protegida ahora por murallas que dejan fuera los asentamientos periféricos, la proliferación en su interior de espacios abiertos destinados a la agricultura e incluso a la ganadería. Esto ocurre sobre todo en Roma, cuyo tejido urbano va disgregándose en islotes de viviendas separados entre sí por áreas cenagosas, que utilizan los restos de antiguos monumentos como el Coliseo y el teatro de Marcelo.

Roma provee el ejemplo más llamativo de otro fenómeno difundido por doquier en Italia: la recuperación y la reutilización de columnatas, capiteles, mármoles y otros materiales de los edificios antiguos, ya sea integrados como bloques en los nuevos edificios (sobre todo en los que tendrán una función religiosa) o triturados y reciclados como materiales para la preparación de cemento. Se han documentado muchos casos análogos en Pavía y en Verona. En el pasado este fenómeno se ha considerado generalmente una prueba del deterioro de las ciudades antiguas y del empobrecimiento en las técnicas constructivas; hoy en día, sin embargo, tiende a considerarse una expresión de la creatividad de una sociedad capaz de reorganizar su propio espacio ante el surgimiento de poderosos elementos de agregación territorial y bajo las presiones de nuevas necesidades, como las construcciones defensivas, las sepulturas de los santos y las nuevas iglesias obispales: una reorganización que se llevó a cabo con modalidades y ritmos mucho más variados de lo que se había imaginado antes, debido a la acostumbrada deformación de perspectiva a la que se expone el historiador, que, por tener que considerar los acontecimientos desde una escala temporal muy

La reutilización de los materiales de construcción

amplia, tiende a atribuirles una linealidad y una regularidad que no siempre corresponden a la realidad.

Hoy las cosas empiezan a parecer más claras gracias a las aportaciones de la arqueología; los procesos de decadencia que, vistos en perspectiva, parecen largos e irreparables demuestran a veces tener intervalos más o menos largos de espera, o incluso experimentan periodos de recuperación (Cumas, Nola, Paestum) y, en cualquier caso, se agilizan según la continuidad de la vida de las ciudades (generalmente hasta el siglo VI), si no siempre en el plano material, al menos sí en el ideológico: todavía en el siglo VI Avelino confirma el uso de títulos vinculados a instituciones que tuvieron su sede en edificios que habían sido abandonados desde el siglo IV.

Un proceso no lineal

Los estudios más recientes han evidenciado cómo, en paralelo a los procesos de abandono real y de reorganización del área urbana, surgieron muchas nuevas modalidades de ocupación del espacio que no se practicaban en la Antigüedad clásica. Los casos más frecuentes y notorios de transformaciones funcionales son el empleo como fortificaciones, como viviendas o, incluso, como sepulturas de los edificios y los espacios anteriormente destinados al uso público, por ejemplo los foros, las termas o los anfiteatros.

El paisaje urbano a menudo alcanza su nota de mayor novedad en la fundación de lugares de culto cristiano y, en particular, de la iglesia obispal, que, ya sea que se instale en el área del foro, o que se desplace a otra parte de la ciudad, no se plantea como oposición a la estructura existente de la ciudad, aunque a veces contribuye a su desestructuración. La iglesia obispal provoca, así, que la ciudad siga siendo, al menos en la fase más antigua, el punto de referencia de las poblaciones campesinas de los alrededores, puesto que la organización eclesiástica del campo tiene como cabeza y modelo la iglesia de la ciudad, a la que, en todo caso, hace falta ir para recibir algunos sacramentos, entre ellos, no raramente, el bautismo. A la larga, no obstante, esto no logra evitar que algunas de ellas desaparezcan o pierdan su función de referencia religiosa

La fundación de la iglesia obispal

para todo el territorio (por ejemplo, Luni, Roselle, Paestum, Cuma, Locri).

Nuevas jerarquías urbanas

En Italia, después de la invasión de los lombardos, resulta mayor (tanto en las áreas conquistadas por ellos como en las que quedaron bajo el control de los bizantinos) la continuidad de vida de las ciudades, aunque con nuevas funciones. Las ciudades se consideran importantes, dada su posición geográfica, para los objetivos de control del territorio y, por lo tanto, se las provee de murallas y de otras estructuras defensivas más o menos monumentales, que las convierten en fortalezas antes que en centros de la vida civil; lo que, sin embargo, no impide su posterior destrucción (Brescello, Cuma).

El nuevo tejido urbano, la crisis comercial y las nuevas sedes del poder

Tanto en la Antigüedad tardía como en la Alta Edad Media las transformaciones de los tejidos urbanos son comprensibles sólo en la escala territorial más amplia, la única que permite dar cuenta, por un lado, de los cambios en la red de las comunicaciones regionales vinculados a la crisis de las relaciones comerciales y, por el otro, de los cambios en las jerarquías de los centros poblacionales que siguen al nuevo desplazamiento de las sedes del poder.

Para este último fenómeno los casos más significativos parecen ser los de Capua y Nápoles. El avance de la primera, que se remonta a su promoción como sede del gobernador *(corrector)* de la nueva provincia de Campania, creada en el contexto de la reorganización administrativa de Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305), implica un reordenamiento de la jerarquía de los centros urbanos de toda el área circundante, en perjuicio de los menores, cuya decadencia coincide exactamente con el crecimiento de Capua. Sin embargo, en los siglos siguientes Capua conocerá una incesante decadencia, y el abandono

definitivo en 841; resurgirá luego, en 856, en un meandro del río Volturno (un sitio considerado más seguro). El caso de Nápoles es más complejo, y no puede considerarse una medida paradigmática la que tomó Narsés (*ca.* 479-*ca.* 574), quien, en 535, para repoblar la ciudad después de las matanzas provocadas por las acciones bélicas de la Guerra Gótica, deporta a Nápoles a los habitantes de Cuma, Pozzuoli, Nola, Stabia y Sorrento, con consecuencias fáciles de imaginar para la población de estos centros en un periodo de descenso demográfico generalizado. Otros ejemplos de cambios de posición en la jerarquía urbana de las diversas áreas regionales se ven en Aosta, Aquilea, Cervia, Chiusi, Formia, que pierden importancia (en comparación con su pasado romano), y en Lucca, Florencia, Salerno, Bari, que, por el contrario, la adquieren. De este cuadro general deriva una realidad urbana muy compleja y articulada, que varía notablemente con el paso del tiempo: cada ciudad es un caso en sí misma, con acontecimientos y características que pueden ser entendidos no sólo en el contexto de los distintos ámbitos territoriales, sino también en el panorama general de toda Italia, donde siempre continuó existiendo, si bien con rasgos y funciones diferentes, una red urbana, lo mismo en los territorios conquistados por los lombardos que en los que quedaron bajo el control de los bizantinos: ambos territorios estaban destinados a experimentar, entre los siglos VIII y IX, procesos que son decididamente expresión de creatividad y que fincarán las bases del futuro urbanismo medieval, basado en la ciudad ya no como centro de consumo (como había sido el caso de la época romana) sino de producción y de cambio social. Así pues, aun cuando en las ciudades siguen residiendo los terratenientes de los alrededores, cada vez son más numerosos los exponentes de las clases sociales productivas que, gradualmente, darán vida a nuevas actividades económicas.

Un cuadro complejo y articulado

Véase también

"De la ciudad al campo," p. 56; "Esclavos, colonos y siervos de

la gleba", p. 61; "El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "El bosque", p. 269; "Industrias y corporaciones", p. 280; "Comerciantes y vías de comunicación", p. 284; "Las rutas marítimas y los puertos", p. 289; "El comercio y la moneda", p. 295.

LA ECONOMÍA "CORTESANA" Y EL SEÑORÍO RURAL

GIUSEPPE ALBERTONI

Por economía "cortesana" se entiende un sistema de gestión de una gran propiedad territorial (del latín* curtis*, antecedente del término moderno* corte*) que se consolida en la época carolingia. Se basa en la división de las tierras en una* pars dominica *y una* pars massaricia *y en el papel de las* corvées *(los trabajos obligatorios que el sector* dominico *requiere de los siervos y colonos del sector* massaricio*). A partir de la* curtis *los grandes terratenientes empiezan a desarrollar formas de control y jurisdicción sobre las personas, que luego se extienden también a los pequeños terratenientes ajenos a su propiedad. Se desarrolla así el señorío rural, una forma especial de dominio sobre territorios y personas.

¿QUÉ ES LA ECONOMÍA "CORTESANA"?

En la frase "economía cortesana" el adjetivo no se refiere a *corte* como la entendemos ahora en español, sino a su antecedente en latín, *curtis*, que designa una gran propiedad territorial (a veces también llamada *villa*); se trata de un término específico de la organización económica y social de la Edad Media (típicamente francesa). Por "economía cortesana" (que otros especialistas, esporádicamente, denominan "curtense"), pues, se entiende un

sistema de gestión que se consolida entre los siglos VIII y IX en gran parte de la Europa carolingia, basada en la división de las haciendas agrícolas en dos sectores bien distinguidos, uno de gestión patronal directa, definido en las fuentes generalmente como *pars dominica* o *dominicum* (es decir, "la parte del señor"), y el otro de gestión indirecta, la *pars massaricia*, llamada así porque se alquila a los *massari*, campesinos dependientes de condición libre o servil. Ambas partes no constituyen una unidad compacta, sino que están fraccionadas y dispersas en los campos y las aldeas, donde se intercalan con otras tierras que pueden, a su vez, formar parte de otra *curtis* o constituir una pequeña propiedad independiente (alodio). Las partes de la *curtis* están vinculadas estructuralmente por la prestación de trabajo obligatorio *(corvée, operae)* que los *massari* tenían que cumplir periódicamente en la *pars dominica*.

LA *PARS DOMINICA*, LOS SIERVOS *PRAEBENDARII* Y EL "SEÑORÍO DOMÉSTICO"

En la organización de la hacienda cortesana la *pars dominica* desarrolla un papel central: es el centro recolector *(caput curtis)* de la producción de toda la propiedad. Ahí se ubica la residencia del señor o del administrador (*villicus, scario* o *iudex* en las grandes propiedades reales), junto a la cual se encuentran los almacenes, los talleres artesanales para la producción de textiles o utensilios y los "cobertizos" donde habitan los grupos de siervos empleados en los distintos trabajos, generalmente agrícolas, necesarios para la reserva del señor. Estos siervos se denominan *praebendarii*, llamados así porque eran "mantenidos" por su señor (de *praebenda*, "manutención o renta ofrecida"). Dependiendo de las tareas desarrolladas pueden gozar de condiciones de vida diferentes, pero todos coinciden en el hecho de que no pueden tener "autonomía alguna en cuanto a sus elecciones económicas, y quizás tampoco personales: los alimentos, el alojamiento, el vestido,

El corazón de la producción

los instrumentos de trabajo son todos provistos por el señor" (G. Pasquali, "La condizione degli uomini", en *Uomini e campagne nell'Italia medievale*, 2002).

Los siervos *praebendarii* y los pocos hombres libres que trabajan en el *dominicum* están, pues, totalmente sometidos a su patrón, que ejerce sobre ellos una forma de dominio *(dominatus)* mucho más extenso que el meramente económico. Los historiadores actuales designan esta circunstancia con la expresión "señorío doméstico". No son pocos, por ejemplo, los casos de señores que en la reserva señorial se apropian arbitrariamente de funciones que corresponden a "funcionarios" públicos (como los condes) y se desempeñan como jueces en los asuntos de los siervos de prebenda, ejerciendo una "justicia señorial" *(iustitia dominica)* ilegítima desde un punto de vista jurídico.

La *pars massaricia*, los siervos de casa, los colonos

Menos directo es, al menos en una primera fase, el dominio señorial sobre la *pars massaricia*, constituida por el conjunto de pequeñas unidades productivas *(mansi, hobae)* que a su vez están constituidas por una casa para colonos y una serie de parcelas ubicadas cerca de una aldea o dispersas por el campo.

El señor asigna cada manso a una familia de campesinos, ya sean esclavos ("siervos de casa") u hombres libres ("colonos"). Independientemente de su condición jurídica, los campesinos de los mansos están obligados a pagar anualmente al señor, o a su administrador, tributos en especie o, más raramente, rentas (censos) en dinero y, como ya se señaló anteriormente, prestaciones de trabajo *(corvées)* en el *dominicum* en las temporadas de mayor necesidad, como en el momento del arado o en la siega. Los tributos y las prestaciones de trabajo de los colonos se fijan generalmente por un contrato escrito (*libellum*, "libreta") que obliga a los

Pequeñas unidades productivas

contrayentes por un periodo de 29 años. En cambio, los "siervos de casa" no celebran contrato, pues son propiedad del señor y pueden ser vendidos por éste como simples objetos.

Hacienda cortesana y mercados

Por mucho tiempo los historiadores han discutido sobre el margen de rentabilidad de la hacienda cortesana, que (según interpretaciones que ahora ya han sido abandonadas) habría sido muy escaso y apenas habría permitido la subsistencia de sirvientes y colonos, garantizando una ganancia, aunque muy limitada, sólo para el señor. Con base en una lectura más minuciosa de las fuentes, hoy prevalece un análisis que subraya el relativo dinamismo de la economía cortesana, que, gracias a su articulación en más unidades, quizás haya sido capaz de producir excedentes que podían ser revendidos junto con otros productos artesanales en mercados locales ubicados en el propio *dominicum* o en las aldeas. La hacienda cortesana, por consiguiente, habría significado una contribución importante a la reactivación de la economía de intercambio a partir del siglo VIII, cuando comienza la fase de crecimiento económico que encuentra su más clara consecuencia en el constante aumento demográfico y en la explotación de más tierras de cultivo.

Los polípticos

La estructura y el funcionamiento interno de la hacienda cortesana pueden ser reconstruidos —sobre todo a partir del siglo IX— gracias a los polípticos, o sea, los registros o inventarios de bienes que fueron llamados así con base en una tradición administrativa de la Antigüedad tardía, en la que, con el mismo nombre (derivado del griego *polys*, "mucho", y *ptyssein*, "pliegos", en el sentido de "folio con varios dobleces"), se empezaron a

designar, primero, las listas fiscales y, luego, los inventarios de bienes eclesiásticos. Precisamente del ámbito eclesiástico proceden los polípticos que nos han llegado de la época carolingia, que se refieren generalmente a *curtes* abaciales, descritas minuciosamente, con la lista de todos los diferentes mansos, sus respectivos siervos de casa o colonos, así como la consignación precisa de tributos, censos y *corvées*. Entre los polípticos más famosos de la Alta Edad Media podemos recordar el de la abadía parisiense de San Germán (Saint-Germain-des-Prés) o, en Italia, el de la abadía de Santa Julia de Brescia.

EL *CAPITULARE DE VILLIS* Y EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LA HACIENDA CORTESANA

Los polípticos también atestiguan la adopción, por parte de las entidades eclesiásticas, del modelo cortesano de gestión en las grandes propiedades. Otras fuentes, en particular la diplomática imperial o las actas de compraventa, demuestran la difusión de ese modelo de gestión entre los grandes propietarios laicos de la época carolingia. Pero ¿cuál fue el origen del sistema cortesano y cuándo se consolidó de manera general? La opinión predominante entre los medievalistas plantea que el modelo cortesano de gestión se consolidó inicialmente en el reino franco merovingio (en particular en la región entre el Loira y el Rin) y al inicio se instauró preponderantemente en las grandes propiedades reales.

En este contexto (que se adapta bien, desde el punto de vista geomorfológico, a la suposición de una agricultura extensiva) debe de haberse desarrollado el sistema cortesano bipartito, que recogió, en parte, una tradición administrativa que provenía de la Antigüedad tardía, cuando la villa —en el sentido de gran propiedad inmobiliaria— se disgregó, asumiendo el papel de centro de organización de la producción para un conjunto de pequeñas unidades rurales cultivadas por colonos en condiciones de dependencia.

La innovación que los francos aportaron a ese sistema consiste

principalmente en la introducción de las *corvées*, elemento funcional en una estructura en la que no era posible recurrir a la mano de obra asalariada.

La introducción de las corvées

Eso puede haber ocurrido, primero, en las grandes propiedades reales y, luego, por imitación, en las eclesiásticas, hasta que finalmente quizás se introdujera también en las propiedades seculares. La importancia de las *curtes* reales en la reafirmación del sistema cortesano se atestigua, a principios del siglo IX, por el *Capitulare de villis*, una disposición legislativa que describe de modo detallado cómo debían desarrollarse las actividades y los cultivos en las grandes propiedades de los soberanos carolingios.

Señorío hacendario y señorío rural

En el Imperio carolingio el sistema de hacienda cortesana a menudo se implantó, especialmente en los territorios de nueva conquista, sobre formas anteriores de gestión de propiedad inmobiliaria, y de la combinación surgieron numerosas variantes locales. Es preciso subrayar que el cortesano nunca fue el único sistema de administración de las tierras, sino que siempre convivió con la gestión de la pequeña propiedad.

Esta convivencia se torna cada vez más difícil debido a que, particularmente en el curso del siglo IX, el poder público se debilita gravemente. En este contexto, los terratenientes empiezan a asumir no sólo poderes jurisdiccionales sobre el *dominicum*, sino también sobre el *massaricium*, dando lugar al llamado "señorío hacendario". El fraccionamiento de las *curtes* introduce, por consiguiente, una realidad compleja en la que la jurisdicción señorial está extremadamente fracturada, con consecuencias muy negativas para su ejercicio. Por esta razón los propietarios inmobiliarios tratan de extender su jurisdicción, ilegítima desde el estricto punto de vista jurídico, hacia los pequeños propietarios y sus tierras.

Una difícil convivencia

Especialmente entre los siglos IX y X, en una situación de

perpetuo conflicto, los grandes propietarios, capaces de fortificar sus residencias y de poseer un séquito militar mediante la intimidación o, al revés, mediante la oferta de protección, territorializan su jurisdicción, que así se extiende ahora también hacia tierras y hombres que originalmente no eran de su pertenencia. Se consolida así el llamado "señorío rural" (o territorial), que caracterizará las grandes extensiones del campo europeo hasta al siglo XIII.

EL PODER DE OBLIGAR

La consolidación del señorío rural se ve favorecida por el proceso de disminución de la reserva particular de las haciendas cortesanas, una reducción que se explica debido a la mayor productividad de los mansos. Esta transformación permite una homologación entre las propiedades señoriales, articuladas en muchas pequeñas unidades, y las pequeñas propiedades. Mediante su poder de coerción, el señor territorial transforma su posesión en un poder. En particular asume el poder de mando o "poder de *ban*" (término que designa en la Alta Edad Media el poder real y de los funcionarios reales), que se manifiesta en la capacidad de juzgar y "obligar" (llamamiento a la guerra; poder de castigar). Es por ello por lo que muchos historiadores designan el señorío rural también "señorío banal". En los territorios bajo su dominio —incluidos los que no son de su propiedad— el señor se comporta como un conde carolingio: convoca juicios, castiga al condenado, impone exacciones (como las de peaje sobre puentes y calles), exige derechos, como el de albergue (el derecho a ser hospedado sin costo) o el de fodro (derecho de recibir gratis forraje para sus caballos). A estos "derechos" a menudo añade otras exacciones, como el "fogaje", un tipo de impuesto (aplicado por censo) que impone un gravamen a cada grupo familiar (a cada "fuego", es decir, a cada "hogar").

El poder de ban

El señorío rural no se implanta en todas partes de la misma

manera ni en el mismo momento. A menudo convive con el señorío hacendario y otras formas de poder y control de tierras y personas. Su consolidación va de la mano de la localización de los poderes, que se manifiesta de manera evidente mediante la construcción de castillos, residencias señoriales fortificadas que funcionan, con el tiempo, como instrumentos de control y defensa del territorio y como centros administrativos de las grandes propiedades.

Véase también

“De la ciudad al campo”, p. 56; “Esclavos, colonos y siervos de la gleba”, p. 61; “El feudalismo”, p. 213; “El paisaje, el ambiente natural y la demografía”, p. 255; “La decadencia de las ciudades”, p. 259; “El bosque”, p. 269; “industrias y corporaciones”, p. 280.

EL BOSQUE

AMALIA PAPA SICCA

“Encontrarás más en los bosques que en los libros. Los árboles y las rocas te enseñarán cosas que ningún maestro te dirá”, escribe Bernardo de Claraval. Ya desde la Antigüedad y durante toda la Alta Edad Media el bosque representó el territorio esencial para la vida económica y social de la población. Sede del mundo animal, constituye para los hombres el lugar privilegiado para las cabalgatas caballerescas, las partidas de caza, los desafíos y los duelos. Es el lugar adonde se retiran por elección los ermitaños, pero también es el lugar donde acechan los bandoleros. Para todo aquel que teme persecuciones o venganzas es un refugio perfecto que permite no ser aprehendido y vivir en libertad.

En la Antigüedad tardía todo el paisaje europeo está dominado por bosques y florestas, aun cuando, después de que los conquistadores romanos destruyeron extensas zonas boscosas en los países mediterráneos, donde hubo mayor deforestación, el clima a menudo hacía muy difícil la formación de nuevos bosques.

En la primera Edad Media, sin embargo, los desastres ambientales y climáticos, como inviernos excepcionalmente crudos o veranos demasiado lluviosos y bochornosos, perjudicaron seriamente el patrimonio forestal europeo. A causa de las calamidades naturales, los bosques y florestas perdieron en algunos lugares sus características más destacadas y su paisaje fue alterado: por ejemplo, el bosque de las Ardenas en Francia, rico en una gran variedad de árboles de muchas especies, se transformó en un inmenso y uniforme hayal, toda vez que el haya es la especie más típica de las zonas sumamente húmedas y lluviosas.

Un patrimonio comprometido

En Italia la transformación de los bosques en la Alta Edad Media estuvo determinada por las colonias agrícolas, que ya desde el siglo VII propiciaron la tala de la masa forestal y el establecimiento de claros en la espesura de aquellas zonas que podían ser de interés para las nuevas iniciativas agrícolas.

Hay, sin embargo, casos de reforestación en algunas zonas del sur de Europa, como en Algarve, en España, donde surgen grandes pinares, o en Italia, por ejemplo en el Piamonte, cubierto enteramente de bosques hasta la llanura Padana, y en algunas partes del Véneto, rico en lozanas florestas sólo interrumpidas por algunas franjas cenagosas que, una vez saneadas, se convertirán en una valiosa aportación a la economía de los territorios circundantes.

Los pocos casos de reforestación

En la Europa septentrional la espesura forestal primordial no padece, entre los siglos V y X, importantes transformaciones, y alrededor de los bosques se desarrolla una sólida economía. Esto ocurre en Alemania, en algunos condados de Inglaterra (como

Kent, Sussex, Essex y East-Anglia). Alrededor del año 1000, por ejemplo, el condado de Warwick, colonizado al sur por los romanos, está completamente cubierto de bosques en su parte septentrional y sólo en los márgenes (como, por lo demás, en muchos otros lugares) se perciben evidentes señales de deforestación causadas por las tentativas de explotación por parte de los pobladores de aldeas circundantes.

La economía forestal

La economía forestal está fundada en el empleo, el consumo y la explotación que las poblaciones locales y los centros de poder practican sobre los recursos extraíbles. La madera, con todos sus empleos posibles, tiene un gran valor; ante todo como fuente de calefacción: es la única defensa disponible contra las heladas de los crudos inviernos ahí donde las chozas, construidas con ramas secas y tablones de madera, no pueden, de ninguna manera, proteger a sus habitantes contra el riesgo de muerte por aterimiento. También los propietarios de castillos y mansiones utilizan la madera para la calefacción doméstica y para la cocción de los alimentos.

El gran valor de la madera

La corte, o sea el conjunto de edificios y territorios alrededor de la casa del rey o del señor, siempre está rodeada de una sólida valla de madera; así como también de madera son todas las casas, a excepción, a veces, de la casa del señor o del dueño del castillo, que está construida en piedra, pero cuyo portón también es de madera maciza. La cerca de madera de la corte medieval es la característica principal de la estructura de la vivienda del periodo; el control y la supervisión alrededor de las fortificaciones destinadas a evitar la entrada de extraños al área de la corte es de lo más rígido; la "ruptura" de la corte, es decir, el allanamiento de las cercas de madera se castiga con suma severidad. Los bosques son los depósitos esenciales que proveen el material para la construcción de las aldeas, especialmente cuando el centralismo

de las ciudades cedió el paso a las comunidades rurales y a las aglomeraciones de viviendas a la afueras de las murallas de los grandes centros.

El árbol que provee la madera más apta y se utiliza sistemáticamente para las cercas es la encina, en todas sus variedades, debido a sus dimensiones y a la dureza de su tronco. De ahí la importancia económica de los amplios bosques ricos en todas las variedades de encina, como el roble, la encina blanca, el melojo y el rebollo. La encina es, sin duda, el árbol más difundido en toda Italia en la Alta Edad Media, excepto, claro está, en las zonas alpinas y apeninas, que son ricas en coníferas.

La madera de las encinas ofrece un óptimo material de construcción para chozas pero también para casas y puentes, y es, por lo tanto, un recurso económico fundamental, mientras que sus frutos, las bellotas, son la base de sustento de los cerdos, animales muy valiosos económicamente, que por su difusión a todo lo largo del territorio representan el insumo de mayor importancia para la alimentación de estos primeros pueblos.

Sin embargo, los bosques, ricos en una gran variedad de árboles, proveen maderas y materiales para todo tipo de actividades. El fuego para la calefacción se puede encender con ayuda de las piñas caídas y secas, que son fáciles de recoger; sus semillas, los piñones, se emplean en la alimentación cotidiana. Más preciosos son los frutos del castaño, ricos en carbohidratos y proteínas vegetales, que se emplean en sopas y panes o galletas de alto contenido calórico, mientras que la madera del castaño se emplea para varios tipos de productos. De los bosques también proviene, como precioso alimento edulcorante, la miel, recogida por los habitantes de las aldeas circundantes o por grupos itinerantes. A la gran variedad de setas y bayas de fácil recolección, como fresas, arándanos, zarzamoras, etc., se añaden las hierbas comestibles y medicinales o las que se emplean en los rituales mágicos.

El bosque, fuente de subsistencia

Pero el bosque de la Alta Edad Media no se identifica solamente con sus árboles y sus frutos: está el de la caza y también aquel

misterioso de la "caza salvaje"; luego, también está el bosque como lugar de fuga y de silencio, habitáculo de santos y de bandidos, ámbito de historias verdaderas y de numerosas leyendas.

En la Alta Edad Media la caza representa, además de una actividad lúdica y de prestigio en la vida caballeresca de las cortes, la única que permite a muchos procurarse el sustento; la caza del ciervo está restringida y es un privilegio exclusivo de las clases sociales altas porque brinda la oportunidad de exhibir la propia habilidad venatoria al enfrentarse a un animal fuerte y veloz. Hay que tener presente que en aquel tiempo la alimentación a base de carne, si es accesible a todos, es precisamente gracias a la práctica de la caza y a las grandes cantidades de presas disponibles. Por lo tanto, el bosque, hábitat natural de los animales salvajes, es el territorio esencial para la vida y la supervivencia de poblaciones enteras.

Mitos y leyendas

También es típico de la Alta Edad Media un diferente tipo de cacería, la llamada "caza salvaje", o sea, todo un cortejo de seres sobrenaturales que irrumpen del cielo y vagan entre los mortales en ciertas noches. La leyenda, de origen celta, de la caza salvaje y de las noches de aquelarre, que halla eco en las "noches secretas" de toda Europa, encuentra justo en el bosque y en sus árboles su origen primitivo. Las sagas nórdicas, íntimamente vinculadas con el mundo misterioso de las florestas y los bosques, se reflejan en el mito del Valhalla y en las leyendas narradas en el *Gespensterbuch* (J. A. Apel-F. Laun, Leipzig, 1811-1816), e inspirarán, en épocas posteriores, obras musicales y teatrales de gran trascendencia, como la *Tetralogía* wagneriana y el *Freischutz* de Carl Maria von Weber (1786-1826).

El bosque en la Antigüedad tardía y en la Alta Edad Media también es lugar de los ermitaños y de los santos: el recuerdo de

sus hazañas, las historias y las leyendas ejemplares que darían ocasión a devociones y cultos en los siglos posteriores estarán vinculados con su capacidad de aislarse y vagar entre el silencio de los árboles y las florestas. En el siglo VIII se difunde el culto a Eustaquio de Roma (mejor conocido como Plácido, su nombre antes del bautismo), general del ejército del emperador Trajano (53-117, emperador a partir de 98) que, según la leyenda, en una partida de caza en un bosque encuentra un ciervo (animal noble en relación con el cual a menudo se habla de "caza sagrada") y entre sus cuernos ve resplandecer una fulgurante cruz. Deslumbrado por esta imagen, se convierte al cristianismo y recibe el bautismo, junto con su esposa Teopista y sus hijos Teopisto y Agapito.

Caza salvaje y ascetismo

Véase también

"El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "Animales domésticos, salvajes e imaginarios", p. 273.

ANIMALES DOMÉSTICOS, SALVAJES E IMAGINARIOS

AMALIA PAPA SICCA

En la cultura de la Alta Edad Media la diferencia entre los animales reales y los imaginarios es más difusa de lo que exige un análisis científico y zoológico; la dificultad o imposibilidad de adquirir información certera sobre el mundo animal real provocaba a menudo que un animal imaginario se asimilara con uno del mundo real, el que, de cualquier modo, tampoco era verificable en el conocimiento inmediato o mediato. Las fuentes primarias, desde el punto de vista iconográfico y textual, son los bestiarios, obras de carácter didáctico y alegórico en las que se describe el aspecto físico, el comportamiento y el

simbolismo de todos los animales incluidos.

LOS BESTIARIOS

El bestiario es un compendio de animales reales e imaginarios en el que se ofrece la descripción de sus comportamientos. Además de este aspecto etológico, los bestiarios presentan, de manera todavía más significativa, el valor simbólico atribuido a cada animal, con explicaciones moralizantes y referencias extraídas esencialmente de la Biblia. El más importante entre los bestiarios medievales es el *Physiologus*, obra de un autor desconocido, en lengua griega, compuesta quizás en Alejandría de Egipto, presumiblemente en el siglo II o a principios del III, traducida a varias lenguas y, desde el siglo V, disponible en latín. Muchos bestiarios se inspiran en el *Physiologus* latino, que comprende 48 capítulos, todos ellos presentados como manuales útiles para la interpretación de los animales en clave religiosa y simbólica (por ejemplo, el león, rey de los animales, se asocia con Cristo). En los bestiarios se enumeran animales domésticos, salvajes e imaginarios. El conocimiento de estos últimos deriva de mitos y leyendas, y entre ellos se incluyen los animales monstruosos que representan una categoría en sí mismos, porque difícilmente se les atribuye el valor religioso-simbólico que, aunque ambivalente o ambiguo, se les atribuye a todos los otros animales no definidos como monstruos. Llegados a este punto, es importante referirse a un bestiario de la Alta Edad Media en particular, el *Liber monstrorum de diversis generis* (ed. de F. Porsia, 1976), del siglo VIII, cuyas descripciones de las criaturas monstruosas ponen en evidencia más el sentido de su naturaleza extraordinaria que sus aspectos moralizantes.

Catálogos de valor simbólico y espectacular

Se han llevado a cabo disertaciones específicas acerca de los peces, pues éstos son ampliamente reproducidos en las iconografías y, por lo tanto, se han convertido en objeto de estudios particulares,

lo mismo científicos que simbólicos. En todos los bestiarios la descripción de los animales siempre va acompañada de la iconografía correspondiente, que se convierte en un material de referencia fundamental para el arte medieval en todas sus formas (miniaturas en códices, mosaicos, tapices, pinturas y esculturas).

ANIMALES DOMÉSTICOS

Los animales domésticos se identifican con los que, durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, viven en las tierras ocupadas por el hombre, es decir, las *curtes:* están en continuo contacto con la población y le prestan su fuerza de trabajo (burros, caballos, bueyes), otros contribuyen a la base de su alimentación (gallinas, variedades ovinas y porcinas, así como todos los animales de matadero), algunos ofrecen diversión y compañía (como perros y gatos).

El gato tiene un papel muy especial y generalmente se asocia con la pobreza, pues no hay nadie, no importa cuán pobre sea, que no pueda permitirse tener uno. Un ermitaño del que nos cuenta el monje Juan *el Diácono* (?-882) en su *Vida* de Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) nunca había poseído absolutamente nada, excepto un gato. El gato, ya desde la Alta Edad Media, también es fuente de riqueza fabulística y la historia que ha llegado hasta nosotros del *Gato con botas* tiene sus más

Animales de compañía

antiguos orígenes en cuentos análogos provenientes de este periodo. A menudo existe una doble connotación (positiva-negativa) que define la imagen de cada animal: así, por ejemplo, a las acepciones de gato-pobreza, gatofortuna se añade la idea del gato como ente diabólico, vinculada a sus características físicas: sus ojos demoniacos y brillantes, su pelo que se eriza y se pone hirsuto. Por último, también se tenía al gato como un alimento extremo en los casos de absoluta carestía (utilizado, junto con los perros y los roedores, como comida por quienes vivían en la extrema miseria).

El perro, típico ya desde la época más antigua, es muy apreciado en la Alta Edad Media como animal de compañía y como compañero en la caza; se considera, no obstante, inmundo en el ámbito de la cultura monástica, pues se trata de un animal que a su vez se alimenta de carne animal (incluso si, en los tiempos de gran miseria, su carne se consume precisamente para sobrevivir a los rigores del hambre extrema).

Entre los animales domésticos el que se destina para la alimentación antes que ningún otro es el cerdo, del cual, cabe destacar, no se desperdicia nada; entre muchos otros productos, provee la grasa (base indispensable de todo alimento) y, por otra parte, es incluso la unidad de medida de los bosques, cuya extensión se mide según el número de cerdos que en ellos pueden pacer. El cerdo es tan importante que el porquerizo que lo cría recibe, como pago, una remuneración más alta que la de cualquier otro siervo.

Animales comestibles

Ovejas, cabras y corderos forman parte de los animales domésticos utilizados para la alimentación, al igual que los pollos (que en las comunidades monásticas se prefieren por su carne blanca y menos sanguinolenta, que se consideraba más acorde a una alimentación ligera), los patos y los gansos.

El ganso o la oca goza, además, de un particular valor simbólico en la Alta Edad Media relacionado con su presencia, primero, en la tradición oriental y, luego, en la cristiana. La conocida historia de las ocas sagradas del Capitolio confiere a este animal de corral (que en la Antigüedad se confundía con el cisne) un papel de espíritu guardián que lo acompañará durante muchos siglos. El ganso es compañero y guardián, por ejemplo, de san Martín de Tours (*ca.* 315-*ca.* 397) y se le puede encontrar, en el siglo XI, como guía de los peregrinos que van a Jerusalén. Por otro lado, el ganso salvaje es también aquel blanco volador, herido por un halcón, que hechiza al joven *Perceval* de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190) y luego al *Parzival* de Wolfram de Eschenbach (*ca.* 1170-*ca.* 1220).

Otro animal con un valor simbólico destacado en la cultura de la Alta Edad Media es el burro, animal de carga y transporte presente en todas las comunidades rurales, utilizado como fuerza de tracción y, en las clases sociales bajas, también como carne de matadero. El burro, paciente y humilde acompañante de la Sagrada Familia en su huida a Egipto, es también, por su naturaleza terca y rebelde, modelo de marcada polisemia. El burro (al igual que el onagro, que se le parece, sólo que es de condición salvaje), que en la Antigüedad se destinó a la cabalgadura y sólo después fue remplazado por el caballo, es el centro de muchos cuentos populares de la Edad Media. Los bestiarios medievales destacan del burro sus dotes de docilidad y trasladan al onagro las características negativas, como su obstinación y la naturaleza diabólica de su rebuzno.

Animales de carga y de transporte

El caballo, presente en la vida cotidiana pero sobre todo ennoblecido por sus múltiples funciones, es un animal muy respetado. Compañero indispensable en la cacería (deporte predilecto de las clases nobles) y fuerza primordial en los enfrentamientos bélicos, se convierte en el símbolo natural de la vida caballeresca, y se utiliza como alimento sólo cuando, viejo o maltrecho, ya no es capaz de cumplir sus funciones.

Los bovinos, de presencia escasamente documentada entre los siglos VI y VII, viven en estado salvaje y son más pequeños que los que, más tarde, serán criados en los establos. De hecho, no es sino hasta el siglo VII cuando se registran las primeras *casae bubulcariciae*, primeras granjas agrícolas que se ocupan de la cría de bueyes, necesarios para el arado de los campos. Los bueyes, las vacas y los toros están presentes en número considerablemente inferior al de los ovinos, aunque ya en los siglos IX y X las *curtes* agrícolas y las abadías incrementan la presencia de bovinos en sus establos debido a las nuevas demandas de leche, de transporte y de fuerzas complementarias para el arado.

Un pariente cercano del cerdo es el jabalí, que vive en los bosques en estado salvaje. Se alimenta de bellotas, raíces y tubérculos y prefiere habitar en las zonas cenagosas para saciar su sed en la temporada estival; es una ambicionada presa de los cazadores, que aprecian especialmente su exquisita carne.

El león, el lobo, el oso, el ciervo y la pantera se cuentan entre los animales salvajes de mayor interés porque sus características físicas y de comportamiento a menudo provocan un valor simbólico-alegórico.

El león, animal de caza mayor ya desde el tiempo de los romanos, al que le temen por su agresividad y aspiran a su extinción, fue conocido en la Alta Edad Media, gracias al *Physiologus*, como "rey de las bestias o de los animales" y simbólicamente se le transfigura en la persona de Cristo. Las huellas que el león borra tras de sí con la cola para que el hombre no lo capture son un emblema de Cristo, que descendió a la tierra para borrar los pecados de los hombres. Esta alegoría le confiere un papel de preeminencia sobre todas las otras bestias; tal nobleza se refleja en muchas obras iconográficas, que lo representan en posición majestuosa, incluso si ha sido derrotado. El león es adoptado por la heráldica medieval y ya desde el siglo XII aparece en el escudo de Ricardo Corazón de León (1157-1199, rey a partir de 1189), que adopta no sólo el símbolo, sino también el nombre de la fiera.

El león

El *Physiologus* describe a la pantera a partir de rasgos de dulzura y de capacidad seductora. Se evoca especialmente el agradable aroma de su aliento (de sutiles especias) cuando despierta después de tres días de letargo; la alegoría reinterpreta este rasgo, en términos cristológicos, como los tres días de permanencia en el sepulcro antes de la Resurrección.

El lobo es el símbolo de la crueldad por excelencia, porque comparte con el hombre la caza para procurarse el alimento, y para conseguirla pone en acción toda su agresividad. En el Edicto

El lobo de Rotario (22 de noviembre de 643) varias rúbricas estipulan normas reglamentarias de la relación entre el hombre y el animal, y detallan las multas derivadas del robo y la matanza de lobos y otros animales salvajes o domésticos. El lobo es, junto con el oso, el animal más temido por el hombre, pero también está muy vinculado a él por remotas afinidades de conducta.

El oso aparece como elemento estructural de algunas vidas de santos, como san Galo (*ca.* 554-627 / 628), que según la leyenda recibió de un oso la madera para construir su abadía, o como el obispo san Cerbone, que según la hagiografía de Gregorio Magno era capaz de amansar osos.

Debemos recordar también, de los siglos X y XI, al oso-guerrero de las sagas y los mitos germánicos, la Osa Mayor en el catálogo de las constelaciones y el oso reflejado en la simbología heráldica.

En un poema épico de los siglos VII-VIII el nombre *Beowulf* se traduce como “lobo de las abejas”, por lo que presumiblemente significa “oso”, pues este animal está ávido de miel *El oso* (en este periodo, por lo demás, es común el intercambio, o la confusión, entre diversos animales salvajes).

La capacidad del oso, referida por Aristóteles *(Historia de los animales*, siglo IV a.C.) y luego por Plinio (*Naturalis historia*, siglo I), de dar forma a sus propios cachorros, informes al nacer, lamiéndolos amorosamente, es retomada alegóricamente en la Alta Edad Media como un símbolo de la experiencia cristiana del propio hombre, que, espiritualmente informe al nacer, adquiere definición y queda completamente formado sólo con el bautismo.

Otros animales pueblan las zonas no habitadas o no cultivadas del bosque y la floresta y, aunque menos peligrosos, son una amenaza para la crianza de animales domésticos; entre ellos están la comadreja, la garduña, la marta y el zorro; este último figura en los bestiarios medievales como el emblema del diablo, que atrapa y mata con el engaño.

El ciervo, animal de gran talla, ocupa entre los animales salvajes una categoría por sí mismo: al ser la presa más ambicionada en las

partidas de cacería, se convierte en el símbolo mismo de la caza. El ciervo, protegido por severas normas en el Edicto de Rotario, se encuentra por todas partes; lo cazan el rey y los caballeros con la ayuda de grandes perros adiestrados específicamente para la ocasión (los célebres *molosos*), pero también lo caza la gente rústica y tosca, que luego se disputa su cuerpo como trofeo.

El ciervo

En la Alta Edad Media la caza es una práctica muy difundida que se dirige a todos los animales salvajes, numéricamente muy superiores a los hombres, que viven más allá de los bosques. La necesidad de defenderse de las agresiones de estos animales y de procurarse carne con que alimentarse hace que la caza se convierta en un medio esencial de supervivencia.

Más allá de su relación con la cacería, sin embargo, la figura del ciervo en la Alta Edad Media debe referirse de manera particular a su simbología cristiana, que se remonta, en sus primeras manifestaciones, al Salmo 42 y al Cantar de los Cantares, donde el ciervo representa el alma que anhela conocer a Dios, y su recorrido por el bosque se interpreta como un camino espiritual. Los textos de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y Plinio (23-79), retomados por el *Physiologus* y el *Bestiario de Cambridge* en el siglo XI, resemantizan, de hecho, el valor cristológico del ciervo analizando cada uno de sus aspectos, y hacen de este animal un verdadero icono de la cultura religiosa medieval.

ANIMALES IMAGINARIOS

La sirena, el unicornio, la quimera, el fénix, el ariete y el dragón son sólo algunos de los más de 400 ejemplos de criaturas legendarias, no humanas o animales fantásticos que se recogen en leyendas y mitos.

Entre ellos están los monstruos, los discutidos específicamente en el *Liber monstrorum de diversis generibus* del siglo VIII y todos los que siempre han poblado la fantasía de los hombres a través de

historias transmitidas y reconstruidas desde una dimensión fantástica y alegórica.

La sirena se describe en el *Physiologus* como criatura humana hasta el ombligo pero cuya parte inferior, hasta los pies, tiene el cuerpo de las aves. El canto, siempre melodioso y encantador, se califica de hipnótico y engañador y la maldad de esta criatura está asociada con su naturaleza irresistible. El aspecto aviforme de la sirena se retoma lo mismo en el siglo VII, por Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) en el libro XII de sus *Etymologiae*, que en el siglo

La sirena

IX, por Rabano Mauro (*ca.* 780-856), en su *De universo*. Su aspecto físico sólo cambió con la descripción del *Liber monstrorum de diversis generibus*, donde la parte inferior del cuerpo asume el aspecto de un pez y no de un ave. La dureza de las plumas (sedosas pero erizadas y con terminaciones en garras) se sustituyó por el brillo de las escamas, y el elemento vital del agua —desde siempre asociada a una suerte de pureza lucrativa— hace de la sirena el símbolo de la seducción y la vanidad femenina. El unicornio es símbolo de hosquedad y de un poder misterioso por el valor de su cuerno de marfil, usado como copa; en concordancia con la característica ambivalencia alegórica medieval, representa lo mismo a Cristo que al Diablo. El unicornio es quizás el único animal “imaginario” que, en cierto modo, existe, pues podemos reinterpretarlo como un rinoceronte. De él ya había hablado Plinio, que lo definió como *monoceros*, e identifica algunas características: su dimensión es tan grande como la de un caballo y su cuerno posee poderes mágicos y

El unicornio

medicinales. En el siglo IX el patriarca de Constantinopla, Focio (*ca.* 820-*ca.* 891), basándose en los fragmentos transmitidos por la *Indika*, obra compuesta entre los siglos V y IV a.C. por el historiador Ctesias de Cnido, describe al unicornio como un gran burro salvaje, con un cuerno de color carmesí sobre la frente. El polvo del cuerno molido es un poderoso antídoto, pero si el cuerno se emplea como copa es una suerte de utensilio de salvación contra todas las enfermedades.

También Cayo Julio Solino (siglo III), en sus *Collectanea rerum*

memorabilium, habla de un *monoceros*, y el monstruo o bestia, descrito con suma vaguedad, remite al unicornio, que luego será protagonista de la leyenda narrada por Isidoro de Sevilla en el libro XII de sus *Etymologiae*, donde se cuenta sobre una virgen que, al encontrarlo, logra domar su invencible ferocidad y facilita su captura. Este mito de la virgen y el unicornio será retomado repetidamente en toda la iconografía posterior de la Edad Media.

En los bestiarios medievales se concede poco espacio a la quimera y el mismo *Physiologus* no hace mención de ella. La quimera, considerada un monstruo, se describe, en cambio, con mayor detalle en el *Liber monstrorum de diversis generis*, donde es una "fiera repugnante por su cuerpo triple"; se la describe con cabeza de león y cuerpo de cabra (o viceversa) y cola de serpiente; bestia trimorfa que vomita fuego, para los místicos medievales su sola iconografía es execrable.

La quimera y el fénix

El fénix, mítica ave de color rojo, vive, según el *Physiologus*, por más de 500 años y al volar perfuma sus alas con aromas siempre renovados. Representa el símbolo cristiano de la Resurrección gracias a la leyenda que afirma que, una vez consumida por el fuego, renace y, luego, se consume de nuevo tan sólo para resurgir de sus cenizas.

Del carnero tenemos un testimonio iconográfico de la Alta Edad Media en una escultura de los siglos VI-VII, hallada en recientes excavaciones arqueológicas, que representa a un enorme ciervo macho con grandes cuernos espirales. Representación simbólica, en el mundo cristiano, del propio Cristo como cordero sacrificial, su presencia en el mundo medieval se ve reafirmada por su carácter astral gracias a la constelación que señala el inicio de la primavera, mientras que, por otra parte, su reproducción en la heráldica es también muy común.

Muy importante durante la Alta Edad Media es, finalmente, la figura del dragón. Animal imaginario y monstruo terrorífico, es el protagonista de numerosas historias y leyendas de todo el Occidente, especialmente en el ámbito cultural inglés.

El dragón, cuyo aspecto fantástico, variado y multiforme es

conocido por todos, es tanto el enemigo vencido como el vencedor en el más antiguo poema épico de la literatura en lengua vulgar, *Beowulf*, del siglo VIII, en el que el príncipe escandinavo Beowulf combate al dragón que aterroriza a su pueblo y luego también le da muerte un dragón. Otro dragón de la tradición anglosajona es el monstruo Nisaeg, que en 565, según una narración sobre san Columbano (*ca.* 540-615), mató a un hombre que nadaba en el lago de Loch, en Escocia: se trata de Nessie, el célebre monstruo del Loch Ness, cuya leyenda ha llegado hasta nosotros. Finalmente mencionaremos el relato cristiano de san Jorge y el dragón, en que el santo, que mata a un dragón a punto de devorar a una joven princesa, se convierte, por antonomasia, en el símbolo del enemigo de todos los dragones y reformula, por un lado, el suceso cristiano de la lucha entre el arcángel Miguel y Lucifer y, por el otro, el cuento pagano del dragón que mató el héroe Sigfrido.

El dragón

Véase también

"La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "El bosque", p. 269.

INDUSTRIAS Y CORPORACIONES

DIEGO DAVIDE

En la Alta Edad Media las grandes fincas latifundistas aspiran a alcanzar una condición de autonomía (que nunca consiguen del todo) y se equipan con todo lo necesario para llevar a cabo el ciclo entero de producción. El intercambio, aunque exiguo, nunca cesa completamente y no faltan testimonios de la existencia de un buen número de ferias y mercados. Tampoco se interrumpe el tráfico de los bienes de lujo, que es llevado a cabo exitosamente por sirios, frisones y judíos. Las ciudades, reducidas en sus dimensiones y número de habitantes, albergan tiendas

artesanales que producen todos los artículos que los colonos no logran realizar ellos mismos. El reciente hallazgo de noticias, aunque fragmentarias, relacionadas con la existencia de gremios artesanales desde esta época ha estimulado la reflexión de los historiadores sobre el nacimiento de las corporaciones.

La economía en la Alta Edad Media: el artesanado en las *curtes* y el artesanado ambulante

En la Europa de la Alta Edad Media la gran economía antigua se desarticula en una serie de economías locales de carácter agrario en las que domina la gran propiedad territorial, llamada *curtis* o también *villa*, compuesta por la *pars dominica* administrada directamente por el señor y la *pars massaricia* confiada al trabajo de colonos. La *curtis* se dota, además, de la infraestructura necesaria para poder coordinar de manera autónoma el ciclo completo de la producción agraria. Tal aspiración nunca llegó a traducirse en una economía cerrada libre de dispersiones, en primer lugar porque ninguna *curtis* era en realidad capaz de satisfacer por sí sola todas sus necesidades y, en segundo lugar, porque los excedentes de producción se colocan en los mercados y ferias locales que siguen existiendo, por más que el intercambio se había reducido considerablemente (la importante feria de San Dionisio, gran mercado anual de productos agrícolas, que se celebra en octubre en las afueras de París, nace alrededor del año 635; luego la acompaña, a partir de 775, la feria de San Matías, en el mes de febrero).

El éxito sustancial del sistema de economía “cortesana” está garantizado por la convergencia de intereses de los propietarios de las *curtes*, que, no pudiendo administrar directamente todos sus territorios, los confían a campesinos que se ven obligados a aceptar una condición casi servil y duras condiciones de trabajo a cambio de un terreno de cultivo y de las mínimas ventajas de

supervivencia que les puede garantizar integrarse a un circuito productivo de ciclo completo. Los colonos, además de pagar una renta *(canon)* en dinero o en especie, se ven obligados a prestar una serie de servicios laborales, llamados *corvées operae, corvées*, y así contribuir, según la necesidad de la ocasión, al trabajo de los campos de la reserva particular del señor o a prácticas artesanales, como la construcción de la casa del señor, de graneros o molinos de agua, o bien a la producción de cerveza o vino.

Las condiciones de los campesinos

También las grandes propiedades eclesiásticas adoptan este tipo de organización, empleando mano de obra —que, en principio, debe estar dedicada a las faenas del campo— en las industrias necesarias para la vida de la comunidad eclesiástica; además, las *curtes* eclesiásticas tratan de favorecer el desarrollo de tales industrias y no faltan ejemplos de conventos donde se instituyen talleres que hacen las veces de escuelas tecnológicas.

Los frailes no desdeñan practicar ellos mismos actividades manuales y muchos se convierten en célebres artesanos (joyeros, fundidores de campanas, artesanos textiles). De hecho, ellos son, al menos hasta el siglo XII, los mayores expertos en el arte de la construcción en piedra, y no sorprende que haya sido precisamente un monje benedictino, Teófilo (*ca.* 1080-después de 1125), el autor, entre los siglos XI y XII, del tratado *De diversis artibus*, una suerte de prontuario de todo el conocimiento técnico medieval en el campo de las artes y las artesanías. Sabemos que en el convento de Bobbio, en el siglo IX, trabajan panaderos, carniceros, artífices de la piedra y de la madera, así como personas dedicadas exclusivamente a la confección de prendas de vestir; en la abadía de San Remigio en Reims hubo herreros, molineros y pescadores; también hay pruebas de presencia artesanal en el interior del convento de Staffelsee, y ni se diga en el de San Galo, pero no estamos en capacidad de saber si se trataba de mano de obra que practicaba sus actividades artesanales de tiempo completo ni conocemos con detalle su estabilidad en esos desempeños. Si bien

Hermanos artesanos...

los colonos pueden hacerse cargo de los sencillos acabados y la decoración de las mansiones señoriles, la fabricación de utensilios para el trabajo del campo y la producción de utensilios de terracota o vestidos, hubo, además, algunos artesanos ambulantes que se desplazaban entre las diversas *curtes* y conventos y realizaban labores y obras que requerían de mayor experiencia técnica. Se trata de herreros, vidrieros, joyeros, fundidores de campanas o trabajadores de la piedra, cuyo estatuto jurídico es un punto en el que los historiadores no se han puesto aún de acuerdo.

...y artesanos ambulantes

El trabajo y la ciudad

No todo el espacio cultivado se enmarca en el sistema de la *curtis*, organización que convive con diversas formas de producción, como la de la pequeña propiedad campesina, que, sobre todo en las zonas más cercanas a las áreas urbanas, nunca desapareció del todo. Las ciudades atravesaron un periodo de decadencia: empobrecidas y reducidas drásticamente en cuanto a su extensión y número de habitantes, ven crecer en su propio espacio interno, es decir, en el interior de sus murallas, grandes terrenos destinados al cultivo. El exiguo comercio local, que es impulsado desde fuera gracias al superávit de producción de las *curtes*, mantiene vivo, aunque en condiciones poco prósperas, un artesanado urbano, y los documentos de la época ofrecen más de un ejemplo de *negotiatores* que alquilan puestos en los mercados o incluso adquieren tiendas (que también fungen como viviendas) para llevar a cabo sus actividades comerciales. Por lo demás, en las *curtes* el canon requerido a los colonos consiste en artículos que ellos no están en capacidad de fabricar por sí mismos, por lo que tienen que adquirirlos en las tiendas de los artesanos de la ciudad, adonde ellos mismos van para tratar de vender sus pocos productos de la tierra que tienen como excedente. En este sentido, han generado mucho interés entre los historiadores los

Los precursores de las corporaciones de artes y oficios

documentos que atestiguan la existencia, en algunas ciudades, de grupos sociales compactos de artesanos, como los tintoreros de Roma en tiempos de Gregorio I (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) o los fabricantes de jabón de Nápoles. Estos últimos, por lo que puede leerse en una carta del mismo papa al obispo de la ciudad, entraron en conflicto con el conde por ciertas cuestiones relacionadas con el ejercicio de su profesión. En el siglo VIII los jaboneros de Plasencia, en Italia, se ven obligados a pagar un tributo a las autoridades; tenemos noticias también de una *schola hortolanorum* en Roma en 1030 y de un *schola piscatorum* en Rávena, que demuestran la existencia, ya desde la Alta Edad Media, de organismos que presentan indiscutibles similitudes con las futuras corporaciones de artes y oficios que se propagarán por doquier en la Baja Edad Media.

Acerca del origen de las corporaciones de artesanos

Las noticias relativas a la existencia de asociaciones vinculadas al mundo del trabajo entre los siglos VI y XI han encendido el vivo interés de los historiadores por dilucidar el origen de las corporaciones de artes y oficios y la relación que, desde un comienzo, mantuvieron con las autoridades. Cuatro son las teorías principales que se han sostenido: una de las tesis asume que debió de haber algún tipo de continuidad entre los gremios artesanales

Las cuatro tesis

medievales y los *collegia* romanos, y que, por lo tanto, debemos suponer la persistencia de una condición de sumisión de las asociaciones frente a la autoridad pública (sin que tal continuidad, no obstante, haya quedado suficientemente demostrada hasta ahora).

En paralelo con esta tesis, hay una segunda que, aunque no niega la continuidad, sostiene que ese vínculo debió de romperse debido a la conquista lombarda en el norte y a la decadencia

política del sur de Italia. Ahora bien, al menos en el área lombarda estas corporaciones son reinstaladas y puestas bajo el control de la autoridad. Esta hipótesis, sin embargo, ha quedado confirmada sólo para los maestros acuñadores (que constituyen un caso muy especial y poco susceptible de generalizaciones).

Una tercera teoría ve en el establecimiento ilícito de la prestación de un juramento (muy difundido en la época romana tardía), que obligaba a los comerciantes de una determinada profesión a atenerse a cierto nivel salarial y a respetar precios pactados sobre la base de acuerdos privados, una forma primitiva de corporación de oficios. Debido a la naturaleza de estos acuerdos (que lesionaban los intereses públicos), esta tesis supone la existencia de un conflicto fundamental entre los gremios y la autoridad.

Una cuarta tesis, finalmente, sustenta (de manera más cauta, incluso considerando la existencia de antiguas formas gremiales comparables con las que estarían destinadas a adquirir gran éxito en la Baja Edad Media y en épocas posteriores) la originalidad de las experiencias individuales en la formación de cada asociación y la necesidad de enmarcar el fenómeno dentro del complejo cuadro de relaciones de fuerza que prevalecían en el periodo en cuestión. La búsqueda de una continuidad entre el elemento de la sumisión o de conflicto corre el riesgo de ignorar que las corporaciones medievales de los siglos XII y XIII tienen un papel decisivo en el renacimiento de las ciudades. Hay una estrecha relación entre el desarrollo de la ciudad y el de los artesanados; sus funciones no atañen sólo al entorno económico, sino también al social (se hacen cargo de actividades de asistencia pública y actos devocionales que crean también actividades derivadas para otros sectores productivos de la ciudad), al militar y de defensa de la ciudad y, sobre todo, al entorno administrativo y político, pues participan en los consejos ciudadanos y con el tiempo llegan incluso a asumir funciones de gobierno.

La estrecha relación entre el desarrollo del artesanado y el de la ciudad

El hallazgo de Jules Nicole (1841-1921) del *Libro del eparca* o *Libro del prefecto* demuestra que en Bizancio las profesiones se organizaban en corporaciones gremiales sometidas al control del Estado, que regula tanto el precio de los productos y las modalidades de su adquisición como su venta. El texto correspondiente al siglo X comprende 22 capítulos de normas que conciernen a muchos tipos de gremios: notarios, *argyropratai*, cambiadores de divisas, vendedores al menudeo de ropa y perfumes, fabricantes de velas y jabones, proveedores de comestibles, carnes, pan, pescados y vinos, etc. No se incluyen, sin embargo, otras profesiones más importantes, como médicos, zapateros, barberos o sastres. Es oportuno subrayar que muchas de estas normas aspiran a proteger a los gremios contra los grandes terratenientes que pueden tener intereses específicos en algunos comercios y de aquellos artesanos o mercaderes que, aunque pueden ejercer los oficios, no forman parte de las corporaciones, es decir, no están agremiados.

Véase también

“El paisaje, el ambiente natural y la demografía”, p. 255; “La decadencia de las ciudades”, p. 259; “La economía ‘cortesana’ y el señorío rural”, p. 264; “Comerciantes y vías de comunicación”, p. 284; “Las rutas marítimas y los puertos”, p. 289; “El comercio y la moneda”, p. 295; “Los judíos”, p. 299.

COMERCIANTES Y VÍAS DE COMUNICACIÓN

DIEGO DAVIDE

Europa occidental vive en la Alta Edad Media una fase de general empobrecimiento de la vida social y económica. El paisaje cambia drásticamente por la decadencia de la ciudad, la reducción de las áreas de cultivo y el abandono

***de la red vial; paralelamente, ocurre una brusca disminución del intercambio comercial, que se ve profundamente obstaculizado por la propensión general a la autosuficiencia tanto en las* curtes *como en los núcleos urbanos. No obstante, este periodo de dificultad constituye la fase de gestación de una nueva sociedad y de una nueva economía que verán la luz a partir de los siglos* XI *y* XII.**

La economía de Occidente en la Alta Edad Media

Entre los siglos VII y X, mientras que el mundo bizantino se reorganiza, lo mismo en el plano administrativo que en los ámbitos civil y económico, y en el mundo árabe se verifica un importante desarrollo urbano, el Occidente cristiano vive un periodo de decadencia. Las ciudades, ya muy distantes de aquellos tiempos de lujos antiguos y cada vez menos pobladas, se precipitan hacia un estado de abandono general. Muchas desaparecen, junto con las numerosas aldeas que habían nacido a lo largo de las principales vías comerciales. La naturaleza esporádica de los asentamientos tiene profundas consecuencias en el estado de la red vial, cuyo mantenimiento, confiado en la época romana a las comunidades locales, ahora sufre irreparables daños. El descenso demográfico trae por consecuencia la proliferación de numerosas hectáreas de terreno que se dejan sin cultivo, lo cual propicia el deterioro de las condiciones ambientales, con un aumento de las áreas cubiertas por vegetación, según lo demuestra la creciente abundancia de animales salvajes (que ahora constituyen un importante componente de la dieta campesina) y el empleo mucho más generalizado de la madera tanto en la fabricación de todos los utensilios de labor como en la construcción de edificios.

Declive demográfico y decadencia

La opinión de que este empobrecimiento total está asociado con

la difusión de una economía natural, privada del comercio, está completamente superada: los estudios más recientes han demostrado que, a pesar de la implantación del sistema económico de las *curtes* de la Alta Edad Media, que tendía fuertemente a la autonomía, sólo muy pocas —si acaso— de ellas pudieron alcanzar una plena autosuficiencia; más bien, la mayoría se ve en la necesidad de añadir a su propia producción los bienes que no pueden manufacturar por sí mismas. Está abundantemente documentada la existencia de ferias y mercados locales donde se colocan los excedentes de la producción de las *curtes* señoriales y eclesiásticas, y donde, también, los colonos pueden practicar un mínimo de intercambio comercial para procurarse el dinero o los instrumentos artesanales necesarios para cubrir el canon que están obligados a pagar por el uso de las tierras que se les han dado en concesión.

Aunque exiguo y de modesto valor, existe, por lo tanto, un comercio local que se vale de una monetización generalmente argéntea (acuñada por pequeñas cecas o casas de moneda privadas), pero no desdeña el trueque. No desaparece la moneda áurea, utilizada sobre todo para la adquisición de bienes de lujo, como el papiro (todavía no remplazado por el pergamino para la redacción de los documentos públicos), la seda oriental, la púrpura, las especias y el vino, así como los abrigos de piel y las joyas, muy requeridos por la Iglesia y por los aristócratas, que se surten de ello gracias a mercaderes viajeros que, a intervalos de uno o dos años, visitan sus residencias.

El comercio a larga distancia

A diferencia de cuanto ocurre a nivel local, donde los excedentes de producción de las cortes señoriales y eclesiásticas se llevan a los mercados por *negotiatores* que actúan, según los casos, en calidad de agentes o de proveedores de los clientes laicos y de los monasterios, el comercio a larga distancia generalmente cae en

manos de los no latinos o de ciertos grupos marcados por una connotación religiosa negativa, como los judíos. Este fenómeno se debe en parte al fuerte prejuicio contra el comercio que está ampliamente difundido por toda la Europa medieval: la Iglesia prohíbe al clero todo ejercicio comercial y condena no sólo la usura, sino, de manera general, toda búsqueda de ganancia financiera.

Los comerciantes judíos

Los comerciantes judíos se desplazan para sus operaciones por un espacio intercontinental que se extiende de Francia hasta China; importan del Oriente bienes de lujo, como perfumes, especias, piedras preciosas y textiles; exportan pieles, abrigos de piel y armas, pero, sobre todo, esclavos. Tres son los itinerarios privilegiados (y a lo largo de ellos establecen sus propios asentamientos): el primero parte de los centros urbanos franceses con mayor densidad poblacional judía (como Arlés, Narbona, Burdeos), atraviesa Egipto, Siria y el Imperio bizantino, bordea el Mar Rojo o el Golfo Pérsico y acaba en la India o en China; los otros dos, que tienen el mismo destino, consisten casi exclusivamente en rutas terrestres: el primero parte de España y atraviesa el norte de África, hasta llegar a Damasco y Bagdad, mientras que el segundo surca las amplias regiones correspondientes a lo que en la actualidad es Uzbekistán y Kazajistán.

Los mercaderes musulmanes

También los árabes se dedican con mucho éxito a las actividades comerciales; aunque el islam prohíbe la usura, no hay ninguna proscripción específica con respecto a la actividad mercantil, que por lo demás el propio Mahoma (*ca.* 570-632) había practicado. Los mercaderes musulmanes, que gozan en sus respectivas comunidades de bastante consideración, se ven favorecidos en sus actividades por la posibilidad de moverse con facilidad en un área muy extensa (que incluye Córdoba, al-Ándalus, las ciudades magrebíes, el Cairo, Palestina, la zona del Mar Rojo, así como las vastas regiones que se extienden hasta el Océano Índico),

homogénea en religión, lengua, prácticas jurídicas y comerciales, pero que al mismo tiempo se caracteriza por sus grandes contrastes de clima y sus sesgos productivos, que no sólo da vida a una rica variedad de productos diferenciados y complementarios, sino que crea todo un sólido sistema que depende ampliamente del intercambio.

Las fuentes árabes distinguen muchas especializaciones comerciales: están los vendedores de productos de consumo primario que operan en un ámbito local adquiriendo y vendiendo sus bienes de consumo; los importadores itinerantes que especulan sobre el precio de las mercancías adquiriéndolas donde las pueden encontrar al más bajo precio para luego revenderlas en otro lugar con un marcado incremento; los comerciantes sedentarios que envían sus mercancías a corresponsales de confianza encargados de la venta; los mediadores de profesión y los agentes de transporte que fungen como auxiliares del comercio.

Por lo que toca a las vías de comunicación, la navegación interna, aunque practicada con intensidad, encuentra un serio obstáculo en el reducido número de ríos. No menos difícil resulta el desplazamiento por tierra, que se hace a lomo de camello a lo largo de una red de caminos que se ha forjado y mantenido abierta sólo por el paso de los animales de carga y luego debe conectar con las vías romanas y sasánidas (articulación que con el tiempo se vuelve cada vez menos practicable). Se desarrolla notablemente, pues, la navegación marítima, aunque queda restringida a cuatro mares que no están comunicados (o al menos no fácilmente) entre sí: el Océano índico, el Mar Caspio, el Mar Negro y el Mediterráneo.

En cuanto al comercio septentrional europeo, los protagonistas son los comerciantes de Frisia. La mayor parte de sus rutas se extienden por el Mar del Norte, y particularmente a lo largo del río Rin, gracias al cual logran alcanzar las zonas interiores de Alemania, donde intercambian materias primas y pescado por productos agrícolas y artesanías locales. Se establecen en Colonia,

Xanten, Birten, Estrasburgo, Duisburgo, Worms y Maguncia, pero su plaza principal es Dorstad. Desde el delta del Rin alcanzan, por vía terrestre, la Galia y la Francia occidental, y su presencia en Londres ha quedado documentada ya desde el siglo VII; participan también en las ferias de San Dionisio desde la primera mitad del siglo VIII.

Los comerciantes frisones

Alrededor del siglo X, precisamente cuando empieza la decadencia del comercio frisón, serán los escandinavos quienes asuman el papel preponderante. Se trata generalmente de poblaciones de pescadores, comerciantes y bandoleros que alternan sus actividades pacíficas con los saqueos. Particularmente hábiles en la navegación, parten de las costas suecas, danesas y noruegas para incursionar en Inglaterra, Irlanda del Norte, Islandia, Groenlandia e incluso —según sostienen algunos— las costas de Norteamérica. Con sus barcos largos y estrechos, especialmente ágiles y veloces (los *drakkar*), entre 859 y 860 penetran en el Mediterráneo, donde no dejan de saquear los asentamientos más importantes de las costas catalanas, de Provenza y de Toscana. Desde el Báltico navegan remontando los ríos Duina y Dniéper hasta el Mar Negro y, valiéndose de los lagos Ládoga y Onega y del río Volga, llegan hasta el Mar Caspio, ampliando notablemente el área comercial que había constituido el campo de acción de los comerciantes frisones. Por otro lado, inauguran importantes rutas terrestres a través de Europa oriental y consiguen poner en comunicación el área islámico-bizantina con las regiones nórdicas. Gracias a los asentamientos comerciales escandinavos en Reric, Lübeck y Novgorod, así como en las orillas del lago Ilmen y en Kiev, se consolida una ruta comercial que desde el Báltico atraviesa Rusia y llega a Constantinopla.

El comercio en Bizancio

Entre los siglos VIII y X, bajo un férreo control estatal, se opera un

notable incremento de las actividades productivas y comerciales bizantinas, que encuentran en el ámbito urbano su mercado ideal. Aunque Constantinopla representa el verdadero emporio del Mediterráneo, catalizador de las más grandes aspiraciones de los comerciantes, un importante papel lo desempeñan también Corinto, Trebisonda, Amastris, Éfeso, Atalia y Tesalónica, donde se desarrolla la feria de San Demetrio, la más importante del Levante. La intensa actividad diplomática de los emperadores crea una floreciente relación comercial con los jázaros, por cuyo territorio afluyen hacia la capital no sólo el oro de los Urales, sino también las mercancías procedentes de China, sobre todo la seda en bruto. De Itil, capital de Jazaria, las mercancías se dirigen al puerto de Jersón, en Crimea, y de ahí a Constantinopla. A través de Afganistán y Persia, gracias a la intermediación de los comerciantes armenios, se alcanzan mercancías indias y malayas, mientras que desde el norte de Europa, a través del Mar Negro, se transportan abrigos de piel, cera, ámbar, pescado seco y, provenientes de la península balcánica y Europa central, sal y otros minerales, junto con esclavos, armas y madera. No se desalienta en absoluto la actividad importadora, pues garantiza importantes ingresos gracias al arancel impuesto sobre los bienes, tanto a la entrada como a la salida. Al llegar a la capital los mercaderes extranjeros tienen la obligación de presentarse ante las autoridades ciudadanas y deben residir en los *mitata*, instalaciones que éstas han destinado para acogerlos. Las mercancías, según su especie, se venden en diferentes barrios y demarcaciones, respetando los reglamentos corporativos. Hasta los siglos IX-X buena parte del transporte por mar se lleva a cabo en barcos griegos, que tienen el monopolio total del Mar Negro. En el siglo X la flota bizantina encuentra una hábil y aguerrida competidora en Venecia, que, con un marina mercante superior a la de Bari (capital de la Italia bizantina), asegura un servicio de pasajeros y de correo regular, y monopoliza el transporte entre Occidente y Bizancio.

El verdadero emporio del Mediterráneo

La situación se vuelve claramente favorable para Venecia cuando, a cambio de la ayuda solicitada por el *basileus* contra los normandos, consigue importantes privilegios comerciales: en 1082 Alejo I Comneno (1048 / 1057-1118, emperador a partir de 1081) promulga un edicto oficial (crisobolla o bula de oro) según el cual se conceden a Venecia casas, almacenes, tiendas y muelles en la ciudad de Constantinopla, en el barrio de Pera, además del libre comercio y la exención de aranceles tanto en la capital como en otras ciudades del imperio. Este acto, que funda las bases de la prosperidad de Venecia, señala para el Imperio de Oriente el principio de una larga fase de decadencia, caracterizado por el desorden de las finanzas, la devaluación de su moneda y el aumento desmesurado de las presiones fiscales.

Las señales de decadencia

Véase también

"La decadencia de las ciudades", p. 259; "Industrias y corporaciones", p. 280; "Las rutas marítimas y los puertos", p. 289; "El comercio y la moneda", p. 295.

LAS RUTAS MARÍTIMAS Y LOS PUERTOS

MARIA ELISA SOLDANI

En los últimos siglos de la Antigüedad tardía el comercio vive una fase de importante contracción, causada por el fin de la unidad mediterránea y por la consecuente disminución tanto de la demanda comercial como de la navegación estatal. A pesar de que el comercio no desaparece nunca del todo e incluso conoce, en los mares del norte, un momento de crecimiento, Europa no entra en una recuperación total sino hasta la época carolingia, cuando el panorama del comercio y las comunicaciones ha cambiado radicalmente.

En los últimos siglos de la Antigüedad tardía el comercio mediterráneo vive una fase de importante contracción, acelerada por bruscos cambios que, en conjunto, provocan, entre los años 400 y 800, el fin de la economía antigua. A partir del siglo V el Mediterráneo ya no constituye una entidad unitaria como lo había sido por siglos: lo que fue el Mare Nostrum se presenta ahora dividido en numerosas microrregiones; esto propicia un repliegue de la producción hacia el interior y una intensificación del pequeño comercio marítimo de cabotaje —es decir, el costero que va de puerto en puerto— en detrimento del gran comercio. A pesar de las interpretaciones extremadamente pesimistas sobre la que a veces ha sido llamada la edad oscura de Europa, está comprobado que en la cuenca mediterránea las comunicaciones y la transportación no cesó nunca por completo. Las comunicaciones entre los diversos litorales de los países que conforman la cuenca mediterránea se mantuvieron incluso durante los momentos en que el comercio regional tocó su punto más bajo (entre la mitad del siglo VII y las últimas décadas del VIII) gracias a la navegación costera, al envío de embajadas entre las diversas entidades políticas e, incluso, a los esfuerzos de viajeros esporádicos. El comercio de larga distancia es el que se torna cada vez más ocasional y, aunque la circulación de los bienes de lujo persiste, el volumen de los objetos más pesados, transportados en gran escala y accesibles a una sector más amplio de compradores, disminuye de manera sustancial.

Una fase de gran contracción

En los últimos siglos de la Antigüedad tardía los barcos que circulaban por la cuenca del Mediterráneo formaban parte del amplio sistema de abastecimiento del Imperio romano: flotas enteras de transporte de grano que vinculaban Europa, Asia occidental y África septentrional. El fin de la unidad del Mediterráneo, provocado por la fragmentación del imperio y las migraciones y conquistas de los pueblos bárbaros, repercute

duramente en este sistema y provoca la marcada reducción del comercio.

El fin de la unidad del Mediterráneo

Frente a la necesidad de contener las agresiones de los bárbaros y la creciente amenaza de la piratería, los grandes barcos de transporte de granos se remplazan por embarcaciones más pequeñas y veloces que pueden navegar en flotas. Con la contracción de la demanda estatal de granos, las dos grandes rutas de comercio empleadas por el sistema de abasto (que confluyen en Roma y en Constantinopla desde las costas meridionales del Mediterráneo) se sustituyen por pequeñas redes de comunicación e intercambio de bienes a escala regional en las que la iniciativa comercial ya no es mantenida por la estructura estatal.

En esta primera fase, que va del siglo V al VII, se verifica cierta continuidad en las operaciones de algunos puertos, al menos mientras no son conquistados por los enemigos del imperio. En las costas del norte de África el sistema de puertos de escala que une con Cartago sigue funcionando incluso bajo el dominio vándalo y conoce después de la reconquista bizantina (535) una tentativa de restauración de su infraestructura portuaria y sus murallas. Si bien la región meridional del imperio (predominantemente Egipto y Oriente) mantiene una situación sustancialmente inalterada, en el norte del Mediterráneo los puertos y las ciudades costeras romanas atraviesan un momento de intensa decadencia.

El viaje de Rutilio

Así parece a los ojos de Rutilio Namaciano (siglo V), un viajero de la clase senatorial originario de la Galia Narbonense, que entre 415 y 417 tiene que emprender su viaje de vuelta a casa desde Roma para detener las pérdidas en sus propiedades ocasionadas por el paso de los godos. El cuadro que presenta la costa tirrena de la península es el de una tierra de antigua gloria pero en actual desolación, donde los lujos y esplendores pretéritos aún se pueden adivinar en los antiguos monumentos de las ciudades moribundas. Rutilio elige, junto con otros, viajar por mar, debido a que las vías romanas y los puentes son ya infranqueables; sin embargo, también la situación de la

infraestructura portuaria parece hallarse en ruinas. Si en la Galia del siglo VI los puertos de Narbona y Arlés son remplazados por el de Marsella, activo hasta el siglo VII, en el alto Tirreno aún tiene importancia Génova, hacia la cual dirigen numerosas escalas de la costa ligur. Mientras se halla en Pisa, Rutilio Namaciano queda asombrado por la disposición natural del puerto y por la afluencia de mercancías: Pisa es famosa por las riquezas que llegan del mar y, aun bajo el dominio lombardo, mantiene cierta capacidad de iniciativa marítima autónoma.

Los puertos principales

En el siglo VI Roma es el puerto más importante del Tirreno (y la llegada de las mercancías a la ciudad se facilita por la posibilidad de navegar el Tíber), mientras que, entre los puertos del sur, permanece activo el de Nápoles. En las islas mayores algunas escalas (como Cagliari, Nora y Sulci en Cerdeña) mantienen cierta importancia estratégica, al menos hasta el siglo VIII. Sicilia, que forma parte del reino vándalo, mantiene relaciones con el norte de África después de la reconquista de Belisario (*ca.* 500-565), aunque a partir de ese momento prefiere dirigir su mirada al Oriente: ciudades como Siracusa y Catania miran hacia Constantinopla, mientras que Palermo seguirá siendo el vínculo principal con la Italia peninsular. En la costa adriática, además de Bari, que se disputan bizantinos y lombardos, los puertos de Pescara, Ancona, Rímini, Rávena, Aquilea y Grado constituyen puntos de empalme con las escalas de Istria y dependen del área de influencia bizantina. El papel político de la sede imperial que asume Rávena en 402 favorece un notable desarrollo económico, ulteriormente facilitado por el sistema de canales que la conectan con el puerto de Classe y con el Po.

Los efectos de la expansión árabe en el comercio

Durante los siglos VII y VIII otro gran acontecimiento contribuye a trastornar el sistema de intercambio comercial en el

Mediterráneo: la expansión árabe, Después de la predicación del profeta Mahoma (*ca.* 570-632), en apenas unas pocas décadas el reino vándalo en el norte de África y el visigodo en España son arrasados, mientras que las extensiones tanto del Imperio persa como de Bizancio se ven redefinidas. Aquellos puertos que habían sido los pilares del comercio y el abastecimiento del Imperio romano permanecen activos, pero ahora bajo el dominio del califato, y se orientan cada vez más hacia el Oriente y el Océano Índico.

Egipto, punto de confluencia de las caravanas transaharianas, se convierte en el centro del sistema comercial del califato y une la Creciente Fértil con Sicilia, con la costa occidental de África del norte y, desde ahí, con España. Entre las mercancías de lujo que se exportan a las costas septentrionales del Mediterráneo desde el puerto de Alejandría se cuentan especias, procedentes del extremo Oriente, y la seda china, que son transportadas por mar gracias a los mercaderes egipcios; del África oriental llegan oro, marfil y plumas de avestruz, mientras que el propio Egipto produce vidrio y cerámica, joyas y textiles. Los intermediarios entre el área comercial islámica y Bizancio son los puertos de Amalfi (considerado el punto cristiano más cercano al norte del califato) y Venecia (que adquiere un papel cada vez más preponderante). En esta época la marina veneciana no está aún especializada, como lo estará posteriormente, en una determinada área del Mediterráneo, sino que obra en un amplio radio de acción que comprende el norte de África, el sur de Italia y Sicilia, Alejandría, Tierra Santa y Constantinopla. A partir del siglo IX Sicilia queda completamente islamizada y se dispone a asumir el papel de mediador comercial entre el mundo árabe, la península itálica y el Imperio bizantino.

Egipto y el puerto de Alejandría

Tras la oleada expansiva árabe del siglo VIII sólo Constantinopla y Éfeso sobreviven a la desaparición de los puertos bizantinos. La pérdida de Siria y Egipto significa un grave golpe para Bizancio y traza la frontera del imperio en torno a Constantinopla. A pesar de esto, la ciudad se mantiene como uno de los centros comerciales y

manufactureros más importantes, favorecida por su ubicación geográfica, que la convierte en el único puente terrestre que existe entre Europa y Asia, además del único al Mar Negro (dos rutas fundamentales de abastecimiento). Por estas rutas las flotas mercantiles griegas transportan del Mar Negro a Constantinopla las mercancías que exporta Europa septentrional (como esclavos, abrigos de piel y cera provenientes de las llanuras rusas, o ámbar y pescado seco del Báltico) y las mercancías de procedencia oriental (como la seda en bruto procedente de China).

Constantinopla y Éfeso

Una mirada a la Europa septentrional

Entre la segunda mitad del siglo v y la primera del vii los mercados del Mediterráneo oriental se desplazan sobre una ruta que comunica a Alejandría con las islas británicas y pasa por las costas atlánticas de España y Francia. Para completar el cuadro europeo del comercio tenemos que dirigir ahora la mirada a la Europa septentrional. En la primera Edad Media los mares del norte comienzan a desempeñar un papel esencial en el sistema de las comunicaciones y en la economía del mundo occidental. Entre el final del siglo vi y el siglo ix, cuando la situación de las migraciones bárbaras se estabiliza y mengua la piratería, las comunicaciones y la economía del norte conocen su primera fase de desarrollo. El interés de los nuevos pobladores respecto al mar y el comercio impulsa el nacimiento de nuevos puertos y ciudades a lo largo de todas las costas, toda vez que los asentamientos de la época romana se encuentran en decadencia desde el final del siglo iii. Las comunicaciones y los intercambios comerciales se ven favorecidos por una homogeneidad de los asentamientos que resulta del establecimiento de los celtas en la región occidental y de otras poblaciones en las regiones central y oriental.

Los mares del norte

Si bien al inicio las relaciones son esporádicas y a menudo se

limitan al intercambio de regalos a través de embajadas, a partir del siglo VII las fuentes comienzan a documentar la presencia de mercaderes profesionales, cuya actividad se favorece por la acuñación de nuevas monedas locales. Una primera razón de este renacimiento comercial deriva, por lo tanto, de la estabilización de los flujos migratorios. Por otro lado, el norte de Europa no se vio afectado por las grandes epidemias de la Antigüedad y el área goza de un sólido crecimiento demográfico y económico ya desde el siglo III. Otro elemento que incide positivamente en el desarrollo del comercio y de los puertos es la consolidación de poderosas aristocracias y monarquías, que tienen sumo interés por controlar el mar y promover el comercio y la actividad de los puertos, para además beneficiarse de los derechos fiscales derivados de las importaciones y aduanas. Desde el siglo VIII se verifica un fenómeno de expansión marítima en las poblaciones del norte, que habrán de darse a conocer por sus violentas incursiones. Se trata de un pueblo mixto, de procedencia escandinava, que las fuentes llaman "vikingos". Entre ellos, los más activos en el comercio de Oriente son los rus o varegos.

Los puertos de los vikingos

En este contexto crece la actividad de puertos y emporios que no habían existido como tales en época romana, como Nantes, Londres y Ruan, que, junto con otros puertos, surgen como centros de comercio entre el sureste de Inglaterra y el gran delta del Mosa y el Rin. En los siglos VII y VIII las rutas principales enlazan las costas de Irlanda y la Gran Bretaña occidental con los puertos de Bretaña y la Galia atlántica. La afluencia de mercancías también se multiplica gracias al perfeccionamiento de las técnicas de la navegación, a la acuñación de nuevas monedas de plata y a la unión de los puertos intermediarios con los mayores centros monásticos que surgen en las costas y gozan de privilegios y exenciones. Entre el final del siglo VIII y el principio del IX llegan al norte del continente trigo y madera; el vino de los valles del Loira, el Sena y el Rin; los productos manufacturados y semiacabados de Aquitania, de la región de París y del valle del Rin, así como el lino de Frisia y las

monedas de plata acuñadas por los carolingios. El norte de Europa, a su vez, exporta esclavos, metales, pieles y abrigos de piel, aceite de pescado y de los grandes mamíferos marinos, marfiles de morsa y ámbar del Báltico.

La economía carolingia y la reanudación del intercambio comercial

Alrededor del siglo VIII comerciantes y viajeros circulan entre Occidente y Oriente gracias a nuevas redes, enlaces, rutas e infraestructuras respaldadas por ciertos cambios en la percepción geográfica del espacio, por la innovación tecnológica vinculada con la técnica de la navegación, por la reorganización carolingia de la economía, que experimenta una reforma monetaria, y por el surgimiento de nuevos valores culturales de referencia. La transformación ya se ha logrado y la economía carolingia es, en verdad, muy diferente de la economía antigua tardía. Entre el final del siglo VIII y el principio del IX el crecimiento demográfico, la expansión y la estabilización de las estructuras políticas, así como los nuevos métodos de gestión del trabajo favorecen un renacimiento comercial en el Occidente latino europeo.

La intensificación de la navegación se debe también a la introducción de una importante innovación desde el punto de vista tecnológico: la vela latina triangular, que es mucho más veloz y manejable que la vela cuadrada. El transporte marítimo que opera predominantemente a lo largo de las costas, en aguas más circunscritas y familiares, alarga la estación de navegación y hace posible, al revés de lo que ocurrió en la Antigüedad, su funcionamiento incluso bajo condiciones climáticas no óptimas.

La vela triangular

Inicialmente habían sido los judíos, frisones, griegos y sirios quienes dominaban el comercio en los principales puertos del Mediterráneo septentrional, pero a partir del siglo VIII la situación se invierte en beneficio de los comerciantes francos.

Al principio del siglo IX el Mediterráneo se presenta dividido en

cuatro principales regiones comerciales: Egipto, el Oriente, la región egea del Imperio bizantino e Italia. La región egea continúa siendo una de las grandes regiones de intercambio comercial gracias a la existencia de un sistema fiscal bizantino que alimenta la demanda de bienes de consumo. Así, a partir del siglo IX se restablecen muchas vías de comunicación que enlazan las economías agrarias de Europa occidental entre sí y con el Oriente. El comercio estimula la producción agrícola y manufacturera de las regiones interiores, que a su vez también es impulsada por los mercados y ferias periódicas que tienen lugar en la Europa franca, permitiendo el movimiento de personas, bienes e información. Se desarrollan mercados locales y ferias internacionales (como la de San Dionisio, que alcanza su apogeo entre el fin del siglo VIII y el principio del IX) que complementan las redes de comercio interregional. Las grandes posesiones eclesiásticas también atraen a comerciantes profesionales, quienes no en raras ocasiones trabajan a su servicio.

Las ferias internacionales

En este periodo Venecia es uno de los puertos más importantes para el comercio a larga distancia. Los venecianos se desplazan sobre la ruta que pasa por el golfo de Corinto y continúa por vía terrestre a través de Grecia, o por vía marítima a través del Egeo. Además del sistema de canales de la red económica del Po, en el entorno de Venecia se han consolidado varios caminos por tierra que unen el Mediterráneo con Europa del este, el área del Danubio, el Mar Negro y Bizancio; la ruta del ámbar facilita, por otro lado, el tráfico de esclavos. Rávena mantiene su importancia comercial gracias a su calidad de sede imperial y a sus alrededores crecen en importancia, a lo largo de la costa, los puertos de escala que van de Comacchio a Grado. Gracias a la acción de los venecianos y de los comerciantes de Comacchio (sus competidores), Italia se integra gradualmente a la economía de la Europa centro-septentrional por vía de los pasos transalpinos que conectan la llanura del Po con el valle del Ródano. Más al norte existe una vía

Venecia y otros puertos italianos

terrestre que conecta la Europa mediterránea con el mundo vikingo y con Asia. Además del tráfico de cabotaje entre los puertos del Adriático, permanece activo cierto comercio de mercancías orientales de lujo que pasa por Pavía para abastecer a la corte franca. Desde la mitad del siglo IX Venecia se concentra en sus relaciones con Bizancio y el Oriente y, al apartarse del resto del Mediterráneo oriental, permitirá el desarrollo de otros puertos italianos, como Génova, Nápoles y Amalfi.

Véase también

"Industrias y corporaciones", p. 280; "Comerciantes y vías de comunicación", p. 284; "El comercio y la moneda", p. 295; "Guerra y sociedad en los reinos romano-bárbaros", p. 314; "La vida cotidiana", p. 327.

EL COMERCIO Y LA MONEDA

IVANA AIT

En los siglos de la Alta Edad Media la decadencia de las ciudades conlleva la decadencia del comercio. La cantidad de mercancías producidas, compradas y vendidas es cada vez menor; con la disminución de la oferta y la demanda de bienes el dinero circula menos. La imagen de una economía de pura subsistencia es, sin embargo, falaz: el comercio se concentra en ciertos ejes específicos de comunicación y actúa sobre segmentos de mercado muy precisos y determinados.

DECADENCIA DE LAS CIUDADES Y DEL COMERCIO

El fin del Imperio romano de Occidente y el progresivo e inexorable desmantelamiento del antiguo aparato administrativo, fiscal y judicial da inicio a lentos pero fundamentales cambios en

los diversos sectores de la vida económica: casi en todas partes los campos y las ciudades experimentan profundos trastornos con consecuencias a menudo ruinosas para la red de las relaciones comerciales. Es lícito decir que la decadencia del sistema de la economía urbana constituye la mayor novedad: con la pérdida de la función política y administrativa los centros urbanos sufren el ocaso de su función económica predominante: la de mercados de consumo y comercio, además de centros de producción artesanal. El volumen de mercancías producidas, compradas y vendidas es cada vez menor; con la disminución de la demanda y la oferta de bienes el dinero circula menos. El mismo transporte de un lugar a otro sufre un considerable reajuste: en importantes ciudades portuarias del Mediterráneo se reduce drásticamente tanto el número de embarcaciones que se reciben como el volumen de las mercancías ofrecidas.

Las causas de la decadencia

Otro fenómeno de alcance igualmente amplio contribuyó a que esta situación llegara a las más extremas consecuencias: la penetración en el imperio de grupos de población, a menudo nómadas, provenientes del norte de Europa o del oriente que llegan en busca de nuevos asentamientos. Detrás del fenómeno de las invasiones bárbaras se esconde, en realidad, una inexorable serie de transformaciones económicas y demográficas que, a causa de las oleadas migratorias entre los siglos IV y VI, provoca una completa redistribución de la población entre Oriente y Occidente. Las regiones septentrionales y orientales (correspondientes a la actual Alemania y a los países eslavos) se ven afectadas en menor medida por esta crisis demográfica, y así se acentúa la caracterización menos latina y más germánica de la civilización europea de este periodo.

Con la caída de las inversiones en bienes de capital (en particular capital mercantil) la crisis de las ciudades y la demográfica desplazan, por muchos siglos, el centro de los intereses económicos hacia la tierra, la única que mantiene intacto su valor. La disminución global del número de personas hace cada

vez más valiosa y requerida la mano de obra rural. En este contexto adquiere un papel de primera importancia la organización de las actividades productivas (no sólo agrícolas) que dependen de la *curtis* y dan "lugar a una creciente proliferación de mercados rurales, evidente por la multiplicación de la titularidad de derechos relacionados con actividades comerciales en castillos, iglesias, monasterios y centros diversos" (R. Greci, "Nuovi orizzonti di scambio e nuove attività produttive", en *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, 2005).

Las mercancías comerciales

En la Europa feudal persisten y se potencian los mercados locales a través del comercio (individualmente en una *curtis* o comunalmente en conjunto con otras *curtes* cercanas) de varios productos ganaderos, de bienes alimenticios (trigo, sal, arenque), de herramientas agrícolas o de bienes de empleo cotidiano, que han sido producidos por los artesanos y técnicos que trabajan en los talleres internos de las *curtes*. Estas operaciones comerciales están en manos, sobre todo, de *negotiatores*, es decir, comerciantes locales que organizan incluso expediciones para visitar países más lejanos (como la España musulmana) donde poder vender esclavos y eunucos.

Los circuitos comerciales: mercancías y rutas

El circuito comercial de largas distancias tiene dimensiones diferentes. En él los objetos de las transacciones son productos de muy alta calidad, como piezas de arte, textiles lujosos, abrigos de piel, seda o especias como la pimienta, el clavo, la nuez moscada, la macis (más delicada y rara que la nuez moscada y, por lo tanto, mucho más costosa), que se emplean como condimento de viandas y como ingrediente en la preparación del vino aromático. En el bagaje de los comerciantes se encuentra también el azúcar, la madera de aloe y de sándalo, el índigo, el marfil, la laca, el incienso, las perlas y otras piedras preciosas, el

bálsamo, la canela, la tintura de púrpura; productos que, procedentes generalmente del Oriente o del norte escandinavo y báltico, se importan a Europa continental. De África provienen el oro y el marfil, y del este (Lituania y Rusia septentrional), los esclavos y los abrigos de piel.

El comercio, en todos los casos, se concentra en ciertos ejes de comunicación e intercambio, y actúa sobre segmentos de mercado muy precisos y determinados. Si bien en los mercados locales los costos de transporte están reducidos, naturalmente, a lo mínimo, en los circuitos más amplios los costos pueden reducirse si se recurre al traslado por vía marítima y luego se aprovechan ríos navegables. Así, los ríos Po, Ródano, Sena, Rin y Danubio, entre otros, se convierten en las vías por donde los comerciantes penetran en el corazón de Europa continental. Especialmente en las regiones septentrionales de la península itálica, tiene lugar ese fenómeno que Robert S. López ha definido como la "fluvialización del transporte" *(The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350,* 1975).

Del Occidente llegan a Oriente el aceite (exportado en grandes cantidades de Amalfi), el vino, la miel, la madera y los metales de la Italia septentrional y de Alemania.

El encuentro con los árabes, un pueblo de viajeros y científicos entregado al comercio, favorece provechosas relaciones económicas con los cristianos. Los mercaderes, procedentes de las ciudades portuarias, primordialmente de Venecia, se introducen en el abastecimiento de materiales como la madera y el hierro, necesarios para la construcción de embarcaciones y la fabricación de armas. Además, la gran prosperidad del califato amplía la demanda de mercancías occidentales y, gracias al superávit de las exportaciones, Europa occidental importa oro y plata árabes, también en forma de moneda, el dinar. En el corazón del sistema de intercambios entre Oriente y Occidente, pues, el comercio nunca disminuye. De este sistema deriva la fortuna de una ciudad como Venecia, que en plena edad feudal florece importando a través de su puerto de laguna enormes cantidades de mercancías

procedentes del Oriente que están destinadas a alcanzar los mercados más distantes de la Europa centro-septentrional.

¿QUÉ MONEDA?

Los asuntos relacionados con la circulación monetaria sirven como ulterior y fundamental confirmación de la influencia y vitalidad del mercado y el comercio. Si bien es indudable que entre los siglos VI y VII el derrumbamiento de la organización estatal y fiscal del Imperio romano redujo el empleo de la moneda, en paralelo con la disminución del valor y el volumen de los bienes de comercio, también es preciso destacar que nunca se registra un retorno al trueque puro y simple, es decir, al mero intercambio de un producto por otro: la circulación de moneda, de hecho, nunca cesa. La función de la moneda como medida de valor persiste: se trata de trozos de oro y plata acuñados, pues en la sociedad medieval el verdadero valor de la moneda —y, por lo tanto, su poder adquisitivo— depende de la cantidad efectiva de metal precioso que contiene.

Oro y plata

En el comercio de larga distancia entre Occidente y Oriente o, en todo caso, cada vez que se realizan transacciones de cierta importancia, el único bien reconocido y aceptado es el oro, sea en forma de moneda real o en su forma más simple de lingote o joya. En los mercados locales e interregionales prevalece, por el contrario, la circulación de la plata, cuyo poder adquisitivo es alrededor de diez veces inferior al del oro. Así, la plata se convierte en el instrumento de pago del mercado feudal. Precisamente a partir de las necesidades de un mercado que para crecer necesita un instrumento de intercambio más seguro y eficiente, se advierte la urgencia de poner orden a la circulación monetaria. En 794 Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) introduce una importante reforma monetaria y ordena que todas las casas de moneda del imperio, de Barcelona a Roma,

acuñen un único tipo de moneda, el *denarius novus*, el denario de plata, que contiene cerca de un gramo y medio de plata pura. Se trata de la primera tentativa de crear una moneda única para todas las regiones europeas políticamente sometidas al Imperio carolingio, con la que se intenta salir del desorden monetario que siguió a la ruina del Imperio romano. Los *denarii* empiezan a circular, pero no sin grandes complicaciones. A pesar de que las monedas acuñadas en las diversas cecas distribuidas por los territorios italianos, alemanes o franceses del imperio tienen el mismo nombre, en realidad no tienen el mismo peso en plata pura, por lo que de inmediato surgen serios problemas de tipo de cambio.

El denarius novus de Carlomagno

Se conoce aún muy poco sobre la actividad y los productos de las cecas medievales; sin embargo, sabemos que siempre se ubicaban "en lugares cercanos a los centros de negocios, justo para poder atraer a los mercaderes de paso" (L. Travaini, *Monete, mercanti e matematica*, 2003). Los fabricantes de moneda a menudo están dotados de tales privilegios que se convierten en una "aristocracia del dinero" (R. S. López, "An Aristocracy of Money in the Early Middle Ages", *Speculum*, 1953). Las monedas romanas y bizantinas, que al principio habían fungido de modelos, se sustituyen gradualmente por monedas con la imagen y el nombre de los soberanos germánicos.

Véase también

"Industrias y corporaciones", p. 280; "Comerciantes y vías de comunicación", p. 284; "Las rutas marítimas y los puertos", p. 289; "Los judíos", p. 299.

LOS JUDÍOS

GIANCARLO LACERENZA

***Entre los siglos* v *y* x-xi *cambian drásticamente las**

condiciones de la presencia y la permanencia de la comunidad judía dentro de la cristiana: se prepara, entre otras cosas, el proceso de marginación de la vida pública de los judíos. A causa de la escasez de fuentes que caracteriza a todo el periodo es necesario, según el caso, limitarse a señalar lo que se conoce de las áreas mejor documentadas (entre ellas, el sur de Italia). Sin embargo, es posible confirmar una presencia judía difundida y próspera, al menos inicialmente, en todas las regiones mediterráneas; posteriormente, las persecuciones bizantinas y las incursiones islámicas, en el siglo IX, empujarán a numerosos núcleos familiares hacia las zonas central y septentrional —el Languedoc, la Provenza y el área renana—, donde se sientan las bases de las comunidades asquenazíes (franco-alemanas) europeas.

EL ESTATUS SOCIAL Y JURÍDICO

El periodo comprendido entre el fin del siglo V y el año 1000, sobre el que —por lo que toca a la historia judía— se puede sentir el vacío de una generalizada escasez de fuentes, constituye el escenario en el que se desenvuelven procesos complejos y de muy prolongada duración, al final de los cuales se llega a una evidente redefinición del papel y la posición de los judíos en la sociedad europea. El punto de partida de este recorrido tiene sus raíces en el siglo IV, o sea, se remonta al momento mismo de la cristianización del imperio, cuando se determina la marginación de los judíos en la sociedad cristiana. Esta actitud de marginación encuentra muy pronto la oportunidad de manifestarse en esferas que no son las estrictamente religiosas y acaba por determinar el estatus del elemento judío en el tejido social. En el siglo V la legislación relativa a los judíos, aunque los considera *nefaria secta*, no se encuentra completamente desprovista de

La civilización del imperio y la marginación de los judíos

algunos elementos de relativa tolerancia que caracterizaron a la sociedad antigua: el apartado que sobre ellos se redacta en el *Codex Theodosianus* (16.8, *De iudaeis, caelicolis et samaritanis*) muestra, en el año 439, la doble actitud de la nueva sociedad cristiana: se trata de una minoría a la que, por un lado, se tiende a marginar cuanto sea posible de sus derechos y autonomías, pero por el otro, se intenta no enajenar completamente del cuerpo social, puesto que se la considera un componente útil de él (por ejemplo, en cuanto a la obligación de participar en los cargos públicos, en particular en las pesadas magistraturas municipales). Al subrayar el *Codex Theodosianus* el derecho del judaísmo a existir —*Iudaeorum sectam nulo lege prohibitam satis constat* ("la secta judía nunca ha sido prohibida por ninguna ley", en *Codex Theodosianus*, 16.8.9)— integra a los judíos, sin excepción, en las curias ciudadanas; sin embargo, por otro lado, conserva todas las limitaciones antijudías que ya habían existido en la legislación anterior, especialmente en los puntos de mayor impacto separatista (como las prohibiciones sobre conversiones y bodas mixtas). La división definitiva del poder temporal entre el Imperio de Oriente, el Imperio de Occidente y el papado en los siglos VI-VII conduce a soluciones también diferenciadas en las cuestiones judías. En Italia, por ejemplo, mientras que las áreas sometidas a Bizancio padecen la dura legislación impuesta por Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), en los territorios administrados por los lombardos el clima parece más laxo, pero no así en las cuestiones en las que la Iglesia tiene la oportunidad de hacer sentir su poder. Totalmente diferente —y, además, favorable— será el entorno siciliano durante el periodo islámico.

El Codex Theodosianus

En el continente la autoridad del *Codex Iustiniani* y su posterior reintegración (las *novellae*) se hace sentir más allá del mundo bizantino e implica, por ejemplo, la prohibición para los judíos de adquirir propiedades eclesiásticas, su exclusión de los honores relacionados con las tareas de la administración local e, incluso, la imposición de

Prohibiciones y vejaciones

gravámenes especiales. Esta base legislativa —oportunamente complementada con una revaloración de toda la polémica antijudía heredada de los Padres de la Iglesia y difundida intensamente durante la Edad Media— se convierte en el argumento por el que las autoridades eclesiásticas se sienten con el derecho de someter a las comunidades judías de sus territorios a varias formas de vejación, que posteriormente, en la historia europea, serán adoptadas de manera más sistemática, como la obligación de asistir a prédicas forzosas (especialmente en los días festivos) o la prohibición de mostrarse en público durante la Semana Santa (presumiblemente por el riesgo de provocar incidentes violentos y linchamientos). Las frecuentes exhortaciones a los obispos y la actitud en general más moderada de Gregorio Magno (540-604, pontífice a partir de 590) no hallan eco en los siglos subsecuentes, sobre los que, por otro lado, la documentación es muy escasa.

Los espacios: demografía, territorios

Como reflejo de la creciente separación entre el mundo judío y el cristiano, la Alta Edad Media, a diferencia de la Antigüedad tardía, se caracteriza también por el modo en que emergen ciertos espacios visibles —sociales, económicos, religiosos y culturales— del judaísmo en relación y en proporción (aunque no paralelos) a los de la sociedad circundante. El análisis de estas pruebas debe limitarse, sin embargo, a las pocas áreas europeas donde se cuenta con mayores testimonios, entre las que, sin duda, destacan las zonas mediterráneas, como Italia meridional y España, donde se concentran casi todas las fuentes. Sólo mucho más tarde, en el siglo IX, se empiezan a tener testimonios de importancia sobre la región de Provenza y, más al este, en el área renana. Entre los siglos V y XI la Italia meridional (y particularmente la zona apulo-lucana y salentina) es, de cualquier modo, la que ofrece la documentación más abundante. Los mejores testimonios de la

sociedad judía meridional entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media provienen de la documentación epigráfica de Venosa (Basilicata), cuyas catacumbas judías, en uso durante los siglos III y IV y contiguas a las cristianas, han preservado unos setenta epígrafes, algunos de los cuales datan del año 521. En ellos se puede percibir, entre otras cosas, un notable grado de participación de los judíos en la vida pública local —aunque siempre conforme a lo previsto por las normas vigentes— y hay prueba de la existencia de grupos familiares de rango relativamente elevado, cuyas elecciones onomásticas dejan ver el grado de interacción con la sociedad no judía circundante. La comparación de estos textos con los de otro sepulcro venosino del siglo IX demuestra la fractura social y cultural que debió de hacerse en el periodo intermedio, la que resulta evidente, para empezar, por el hecho de que el griego y el latín anteriormente usados en los epitafios se remplaza totalmente por el hebreo. Durante los "siglos oscuros" la zona salentina es la que más restos documentales ha aportado de importantes y activas comunidades judías —particularmente ilustres son las de Tarento, Oria y Otranto— en las que puede constatarse un florecimiento cultural que seguirá siendo un paradigma varios siglos después —como queda demostrado por el célebre lema del glosador provenzal Jacob ben Meir, también conocido como Rabeinu Tam (*ca.* 1100-1171): "de Bari proviene la Torá y la palabra de Dios de Otranto". Una muestra de esa fama es también la leyenda, recogida también en el siglo XII por Abraham ibn Daud (*ca.* 1110-*ca.* 1180) en su *Sefer ha-qabbalah (Libro de la tradición)*, según el cual al menos tres de los más importantes centros de estudio judíos del Mediterráneo (Fustat, Kairuán y Córdoba) tuvieron su origen en la fortuita dispersión de igual número de sabios de Apulia, embarcados en Bari a su regreso de Mesopotamia (secuestrados y vendidos por musulmanes andaluces). El clima social y cultural de Apulia de los siglos VIII a X se evoca con particular finura a mediados del siglo XI en el *Sefer*

Las catacumbas judías de Venosa

La presencia judía en Apulia

yuchasin (Libro de las descendencias), de Achima'az ben Paltiel (1017-1054 / 1060), cuya familia, originaria de Oria, se había trasladado a Capua. Un traslado significativo, reflejado en el conspicuo desplazamiento de muchos judíos meridionales, tiene lugar hacia finales del siglo IX debido a la intensa campaña de conversiones promovida primero por el emperador bizantino Basilio I (*ca*. 812-886, emperador a partir de 867) en el año 873 y luego, unos 50 años después, por Romano Lecapeno (870-948, emperador de 920 a 941), en coincidencia con la agudización de los riesgos relacionados con las incursiones musulmanas en las áreas costeras. A la vuelta de pocas décadas estos factores suscitan el continuo desplazamiento de grupos judíos del sur de Italia (es decir, desde el área de los bizantinos) hacia las áreas del norte (es decir, hacia el área del ducado lombardo), donde muchos grupos se instalan, pero también de donde muchos otros salen hacia otras zonas de la península, reavivando antiguos centros judíos o fundando nuevos (como en Lucca o en Rávena). La Italia centro-septentrional, en todo caso, no parece ofrecer un clima particularmente propicio para los nuevos extranjeros, y sólo en los territorios situados al otro lado de los Alpes, en el valle del Rin, y especialmente en Maguncia y Espira, los descendientes de los prófugos meridionales —entre ellos los miembros de la famosa familia Calonimos de Lucca, que ya provenía de Oria— encuentran la oportunidad de reconstituirse, según la tradición, en una sociedad judía organizada, cuya relativa tranquilidad no será interrumpida sino, bruscamente, con la primera Cruzada.

Las actividades económicas

Gregorio Magno, al abordar en varias ocasiones problemas vinculados con las relaciones entre el clero y la población judía de varias ciudades de Italia (como Cagliari, Agrigento, Nápoles), recalca en su epistolario las actividades económicas de los judíos, que parecen ya definidas lo mismo en el plano local que en el

internacional. Entre el fin del siglo VI y el principio del VII, por ejemplo, la comunidad judía de Nápoles —todavía un islote en territorio bizantino— cuenta con varios exponentes adinerados que se ocupan del comercio extranjero. Gregorio nos informa del papel clave de los judíos napolitanos en los intercambios comerciales marítimos y, especialmente, en la importación de esclavos que adquieren los comerciantes de Galia (*Ep.* IV, 9, año 596); actividad en correspondencia cabal con los *peregrina comercia* que en la época goda Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583) ya mencionaba en relación con esa ciudad (*Variae*, IV, 5) y que, debido a las implicaciones jurídico-religiosas de la posesión de esclavos cristianos por propietarios judíos, supuso muchas intervenciones del papa. En el curso de la Alta Edad Media, pues, las actividades judías se vieron progresivamente limitadas u orientadas hacia sectores cada vez más específicos y, particularmente, hacia ciertas manufacturas. Predominan, por ejemplo, las actividades relacionadas con la elaboración del vidrio y con el sector textil, en particular con el teñido de telas. En estos dos ámbitos el grado de especialización que se reconoce a los judíos se debe, sin embargo, al menos en parte, a la continuidad de una tradición que data de tiempos romanos y que se consolidó durante la Antigüedad tardía. No es, por lo tanto, sólo un azar que en la Alta Edad Media, en varios centros de Italia meridional, Sicilia, el Egeo y el Mediterráneo occidental, sea común la identificación entre la presencia judía y la industria del teñido textil, y en tales contextos la ubicación de los talleres de enfurtido, llamados *fullonicae*, es a menudo un punto nodal que determina, a su vez, el espacio de las viviendas, e incluso el de la sinagoga. Ciertas exigencias para la producción, como la indispensable disponibilidad de agua y posiblemente de amplios espacios al aire libre —más asequibles en los segmentos periféricos o menos concurridos de las ciudades—, condujo en el pasado a la errada tesis de que los judíos se dedicaron a ejercer el arte de la tintorería o del vidrio a causa de su posición marginal, que los obligó a

Se restringen las actividades permitidas

desempeñar profesiones humildes o denigrantes. En realidad, esta representación de las relaciones ocupacionales entre judíos y cristianos sólo podría referirse a un periodo muy posterior: no es sino hasta el siglo XII o el XIII, en efecto, cuando el Occidente cristiano empieza a desviar las actividades judías hacia sectores mercantiles o directamente productivos (para beneficiar a los nacientes gremios y oficios formados exclusivamente por cristianos), así como hacia el comercio al menudeo, particularmente el de los vestidos usados (y, por lo tanto, hacia el préstamo), redefiniendo así, pero sólo desde entonces y no de manera uniforme, la figura laboral del judío. Desafortunadamente, la abundante documentación de la Genizah de El Cairo no nos ofrece mucha ayuda a este respecto, pues ilumina sólo de manera indirecta la vida del judaísmo occidental; en ella, las relaciones mercantiles y empresariales del mundo judío norafricano y oriental con los territorios europeos se llevan a cabo, por alguna razón, casi exclusivamente con contrapartes no judías sino cristianas.

Medicina y reflexión historiográfica

La tradición que señala la presencia de un judío, un musulmán, un bizantino y un latino en la fundación de la Escuela de Medicina de Salerno es, sin duda, un paradigma etiológico que intenta evidenciar el tejido multicultural de la sociedad meridional, dentro del cual fue posible el surgimiento de la más prestigiosa escuela médica de la Alta Edad Media. No es extraño, sin embargo, que en tal tradición se puedan reconocer elementos concretos, al menos en los rasgos que inspiran la leyenda que, por lo que concierne al ámbito judío, suele remitir a la figura nada abstracta de Shabbetai Donnolo de Oria (*ca.* 913-*ca.* 942). Médico, astrónomo y exégeta, Donnolo es el primer autor occidental de textos médicos escritos directamente en hebreo, fama debida a un breve texto redactado

Donnolo de Oria

hacia 970, el *Sefer ha-yaqar* (*Libro precioso*, también conocido como *Sefer ha-mirqachot*, *Libro de las pociones*), en el que, para la descripción de varios compuestos farmacológicos, se emplean amplias glosas en griego, latín y lengua vulgar, estas últimas contadas entre las más antiguas del léxico judío-italiano medieval. La obra principal de Donnolo es el *Sefer chakmoni, Libro sapiencial*, escrito entre 946 y 982, que discute las relaciones entre microcosmos y macrocosmos y la teoría de la melotesia, e incluye también una breve autobiografía; del astronómico *Sefer ha-mazzalot, Libro de las constelaciones*, quedan sólo fragmentos. La celebridad de Donnolo en las ciencias también se refiere al hecho de que adelanta una figura típica de la sociedad de la Baja Edad Media: la del arquiatro judío, que a fuerza de una pericia y una erudición poco comunes —generalmente debidas a su capacidad de acceso a las fuentes en lenguas desconocidas— entra a menudo al servicio de los príncipes y, según el caso, también del clero. En la época de Donnolo, en cualquier caso, en toda Europa —con la exclusión parcial de España y Sicilia— el paradigma del saber se identifica todavía con el acceso a la cultura clásica, o sea, la griega y la latina, y, si acaso, en parte también la judía; todavía no incluye a la cultura árabe, que de hecho el propio Donnolo desdeña y se jacta de desconocer. El peso y la permanencia de este legado en el mundo judío aparece con particular fuerza en un texto, el *Sefer Yosefon* (*Libro de José*, o también *Yosippon*), redactado alrededor del año 953, en el cual se configura una innovadora y valiente síntesis de tradición bíblica, posbíblica y clásica, sobre la base de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo (37 / 38-después del año 100): síntesis compuesta completamente en lengua hebrea y, de nuevo, en la Italia meridional.

Véase también

"Industrias y corporaciones", p. 280; "Comerciantes y vías de comunicación", p. 284; "Las rutas marítimas y los puertos", p. 289; "La vida cotidiana", p. 327.

LA ARISTOCRACIA

GIUSEPPE ALBERTONI

La aristocracia de la Alta Edad Media se define tanto por la función que desempeña como por su reconocimiento social. Su participación inicial al lado del poder real en el ejercicio de ciertos cargos públicos fue, en este contexto, primordial. El establecimiento de una aristocracia de funcionarios, constituida por pocos pero leales clanes familiares, favoreció muy positivamente a los soberanos, especialmente durante la época carolingia. Posteriormente, la crisis del poder real permitió el fortalecimiento de ciertos "linajes" aristocráticos que se identificaban con un castillo en particular y se caracterizaban por el ejercicio del poder a nivel local.

ENTRE ROMANOS Y GERMANOS

Durante mucho tiempo quienes se dedicaron al estudio de la aristocracia de la Alta Edad Media procuraron relacionarla con la tradición guerrera germánica, contrapuesta radicalmente a la tradición social y jurídica romana.

Hoy en día se ha abandonado casi universalmente esta postura a la luz de investigaciones que han puesto en evidencia los muchos puntos de coincidencia entre romanos y germanos en la Antigüedad tardía y la consiguiente relación de recíproca aculturación.

Los bárbaros guerreros

Cuando fundaron los "reinos romano-bárbaros" en el territorio que antes constituía el Imperio romano de Occidente, los pueblos conquistadores ya eran mucho menos "bárbaros" de cuanto se creyó por mucho tiempo; éstos introdujeron su estructura social, basada en la preeminencia de una élite de guerreros, sin anular realmente la importancia de la aristocracia senatorial romana, cuyos privilegios

derivaban de la función político-administrativa que desempeñaban de manera hereditaria.

La identidad aristocrática

El caso de los francos es muy importante para este proceso, pues, gracias a sus amplias conquistas, ellos influirían profundamente en las estructuras sociales de la Alta Edad Media. Como muchos otros pueblos germánicos, se caracterizaban por su organización jerárquica basada en la distinción entre hombres libres (los únicos que podían constituir, en sentido propio, el *populus*) y los siervos (personas en condición de dependencia, generalmente despojados de toda personalidad jurídica). A pesar de estar agrupados bajo un mismo estatus jurídico, los hombres libres entre los francos y otros pueblos "bárbaros" no constituyen un grupo homogéneo desde el punto de vista social, puesto que se distinguen entre sí según sus posesiones territoriales e inmobiliarias, sus capacidades militares y, sobre todo, su proximidad al rey. Son justo los hombres libres "próximos" al rey quienes constituyen el grupo social preeminente, los "grandes" del reino, cuya identidad aristocrática está, entonces, relacionada con sus funciones, pero no está claramente definida desde el punto de vista jurídico. Basta con recordar, por ejemplo, que en la Ley Sálica (Pactus Legis Salicae), la ley de los francos promulgada por Clodoveo (*ca*. 466-511, rey a partir de 481 /482) alrededor de 510, no sólo no aparece ninguna noción de nobleza —no debemos olvidar, por lo demás, que el mismo término *nobilis* se emplea durante toda la Alta Edad Media sobre todo en acepciones genéricas, generalmente relacionadas con cualidades morales— sino que tampoco se establece ningún *wergeld* (valor patrimonial que tiene cada individuo) que distinga a los aristócratas de los otros hombres libres.

Hombres libres, siervos y nobles

Desde el punto de vista político-administrativo, los francos, que estaban constituidos por hombres libres de diversa condición social que se distinguían de los siervos principalmente por su prerrogativa / obligación de prestar servicio militar en el ejército real, optaron por mantener (al igual que otros pueblos "bárbaros") la continuidad con la tradición romana anterior cuando fundaron su propio reino en el territorio del antiguo Imperio romano de Occidente. En el Regnum Francorum, por ejemplo, muchos representantes de la aristocracia senatorial galo-romana conservaron sus funciones y son comunes los casos en que una familia romana emparenta con algún representante de la aristocracia franca. Más bien, es precisamente el modelo de aristocracia romana el que resulta vencedor y será adoptado por los francos; así, entre ellos se habla muy pronto de *vir illuster*, para distinguir a aquellos que desempeñan una función (cargo público) de los otros hombres libres. Estos "hombres ilustres", que, como los condes *(comites)*, tenían tareas de jurisdicción civil y militar, constituían una aristocracia de funcionarios, y su jerarquía era superior a la de los otros hombres libres que, en el nivel regional, alcanzaban una posición de preeminencia sobre todo gracias a sus propiedades territoriales. Será precisamente de esta "aristocracia de funcionarios" de donde emergería una familia —los carolingios— destinada a modificar, entre muchas otras cosas, la naturaleza misma de la clase social aristocrática.

Los hombres ilustres

La época carolingia: una aristocracia "imperial"

A partir del siglo VII los carolingios logran hacer hereditario el cargo principal del reino franco, el de "maestro de palacio" o "mayordomo", que se ocupaba del control de las tierras del Estado (la hacienda regia) y del ejército. Tras su ascenso al poder

favorecen la ampliación de la clase social privilegiada gracias a la institución del vasallaje, por medio del cual los carolingios vinculan a sí a numerosos guerreros, hombres libres generalmente de condición mediana o alta que, a cambio de la fidelidad militar, recibían bienes territoriales a título vitalicio ("beneficios" que sólo desde el fin del siglo IX serían llamados "feudos"); en la mayoría de los casos estos beneficios resultaban decisivos para su ascenso social. Precisamente entre estos hombres leales los carolingios, una vez que asumieron el título real en 751, elegirían a los individuos que desempeñarán los cargos *(honores)* —lo mismo públicos que eclesiásticos— más importantes. Este proceso tiene lugar, en particular, durante el gobierno de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), en el que gradualmente, incluso para el reino lombardo (conquistado en 774) y para el ducado de Baviera (conquistado en 788), los principales "oficios" se asignan a los "fieles" del rey. Estos "fieles" pertenecían generalmente a las familias aristocráticas que provenían de la región del curso medio y bajo del Rin, así como del Mosa y el Mosela, es decir, de la misma zona de donde provenían los carolingios. De este modo se constituye una aristocracia "imperial" con extensas ramificaciones, cuyos bienes y encargos se distribuyen a través de regiones muy lejanas entre sí, pero que mantienen una sólida identificación con su lugar de origen como rasgo primordial de identidad familiar. A esta aristocracia pertenecen, por dar sólo un par de ejemplos notables, Gerold, el prefecto de Baviera muerto en 799 —representante de una importante familia del medio Rin— y el duque del Friuli, Eric (muerto en 799), también de origen medio-renano y nombrado por Carlomagno para sustituir al duque lombardo Rotgaudo (muerto en 776), que había promovido una dramática sublevación antifranca.

Los cargos se vuelven hereditarios: nace la aristocracia imperial

UN NUEVO MODELO ÉTICO

Las fuentes de la época recuerdan a Gerold y a Eric por su heroísmo —ambos mueren en batalla durante la difícil campaña contra los ávaros— y por su fe cristiana, repetidamente probada por las donaciones que hicieran a importantes abadías. El patriarca del Friuli, Paulino II de Aquilea (?-802), uno de los principales representantes del renacimiento literario carolingio, conmemora a Eric, en particular, a través de un célebre "lamento fúnebre". Algunos intelectuales carolingios, como Paulino o Alcuino de York (735-804), esbozan en diversos tratados y cartas los principios éticos de la aristocracia imperial, con la propuesta de un nuevo modelo conductual en el que la violencia se considera lícita sólo si se emprende como defensa de la cristiandad. No se olvide, por otro lado, que todos los exponentes del alto clero en esta fase histórica son, a su vez, de origen aristocrático. La estrecha relación entre la aristocracia carolingia y la Iglesia se comprueba con las piadosas donaciones y la continua fundación de iglesias y abadías "privadas", cuyo propósito expreso es mantener viva la memoria familiar y afianzarla mediante una institución eclesiástica.

Los principios morales de la aristocracia

Los clanes familiares

La aristocracia imperial carolingia estuvo constituida por un número relativamente pequeño de "clanes familiares", con una estructura de parentesco muy ramificada que sólo raramente preveía el derecho de primogenitura y, a pesar de basarse en una práctica patrilineal, también se reconocía por vía femenina cuando los matrimonios creaban un nuevo parentesco con grupos familiares de mayor importancia. En estos "clanes" tienen particular relevancia los parentescos creados por vía horizontal, al grado de que toda reconstrucción basada en la tradicional estructura de árbol genealógico puede resultar a veces engañosa, pues separa a miembros

El alarde de un ilustre fundador

que en aquellos tiempos se consideraban emparentados mediante un vínculo inmediato y directo. La complejidad de estos grupos familiares queda bien ejemplificada en el hecho de que en aquella época generalmente carecían de nombre; son los estudiosos modernos quienes se los han asignado. La memoria familiar se transmite en la onomástica con la repetición a lo largo de muchas generaciones de los nombres de sus antepasados, y no es rara la "invención" de un ilustre fundador, común a todos ellos. Será de estos amplios clanes familiares, cuya jerarquía también está determinada por sus eventuales parentescos con los carolingios, entre los que se elegirá a los reyes de los distintos reinos "herederos" del Imperio carolingio.

Linajes, castillos, caballeros

La fragmentación del poder y la proliferación de los castillos

Incluso manteniendo una estructura amplia y ramificada, la aristocracia imperial carolingia comienza a perder su carácter "internacional" en la segunda mitad del siglo IX y se va anclando en la esfera local. Se trata de un proceso que se verá impulsado por la capacidad de muchos señores de hacer hereditario su cargo (generalmente la dignidad de conde). Inmediatamente después de la época carolingia, al sobrevenir una profunda crisis del poder real, serán precisamente estas "dinastías de condado" las que asumirán, en muchos casos, el control efectivo del territorio a nivel regional. Su poder, sin embargo, a menudo debe enfrentarse al de los grandes terratenientes, que, incluso careciendo de un cargo, han logrado aprovechar la debilidad del poder público para crear su propia forma de dominio sobre el territorio (señoría territorial). En este contexto de fragmentación de los poderes se consolida una nueva aristocracia, caracterizada por la jurisdicción local, que se refleja visualmente en la abundancia de castillos que precisamente en el siglo X empiezan a poblar las extensas campiñas y que a menudo darán

nombre a los nuevos linajes. Para la consolidación del poder de los nuevos señores de castillo se revela como elemento fundamental la existencia de ejércitos privados, basados en el juramento de vasallaje. El servicio que se requiere de estos vasallos se refiere cada vez más específicamente al combate a caballo, que en ese momento asume una importancia creciente gracias a la difusión de nuevas técnicas militares, como el ataque con lanza en posición horizontal. Esto propicia el surgimiento de una nueva élite militar, constituida por caballeros que, mediante sus servicios, consiguen, no pocas veces, un importante ascenso social. Muy pronto los caballeros más destacados constituyen, junto con los señores de castillo, un grupo social único que desarrolla por cuenta propia las técnicas del combate caballeresco. Este encuentro y esta superposición de caballería y aristocracia dará la pauta para el desarrollo de la nobleza de la plena Edad Media y la Baja Edad Media, la que también empieza a definirse desde un punto de vista jurídico, cerrándose hacia abajo, y asume una identidad ya muy clara con el escudo de armas y el sello familiar.

Véase también

"El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "Los pobres, los peregrinos y la asistencia social", p. 309; "Guerra y sociedad en los reinos romano-bárbaros", p. 314; "La vida religiosa", p. 318; "La vida cotidiana", p. 327; "Fiestas, juegos y ceremonias", p. 332.

LOS POBRES, LOS PEREGRINOS Y LA ASISTENCIA SOCIAL

Giuliana Boccadamo

Ya desde su fundación primigenia, las comunidades cristianas se preocuparon por organizar labores de caridad. Los Padres capadocios, llamados "Doctores de la pobreza", definieron los fundamentos ideológicos para la

***organización de la asistencia social, que en sus diferentes facetas, y migrando progresivamente del Oriente al Occidente, marcó y encauzó el desarrollo del primer monacato*.**

UNA INDAGACIÓN TERMINOLÓGICA

El término *pobre (pauper)*, lo mismo como sustantivo que como adjetivo, aparece en las fuentes medievales junto con toda una gama de términos complementarios que nos permiten entender que la concepción de "pobreza" iba mucho más allá de la pura y simple valoración económica. Está el *pauper famelicus*, agobiado por el hambre, y el *pauper pannosus*, desnudo, que no era capaz de proveerse del más elemental atuendo; están los menesterosos, los limosneros, los indigentes en general, que no tienen dinero ni bienes materiales. También están los pobres que han llegado a esa condición por contrariedades, desgracias y calamidades tanto privadas como públicas; por ejemplo, la viuda o el huérfano. A las filas de los pobres se suman aquellos aquejados por alguna enfermedad, causa y efecto de su propia indigencia. El *pauper infirmus*, que pronto se convertirá en una categoría compleja, está representado por los ciegos, cojos, tullidos, ulcerosos o locos. Los leprosos son decididamente un caso especial y una categoría aparte. Está también la pobreza relacionada con la pérdida de la libertad personal, la de los esclavos y prisioneros de guerra ante todo, pero también la de quienes han sufrido segregación o destierro. El *pauper peregrinus* es un viajero por elección, por devoción, pero también por necesidad. Y finalmente, está el *pauper verecundus*, es decir, el pobre que sufre vergüenza o deshonra: es el noble o rico que ha caído de su anterior estado de bienestar y se muestra reacio a admitir abiertamente su pobreza. En el pobre se ve reflejada la imagen de Cristo —y de ahí el apelativo *pauper Christi*—; es digno de misericordia, de compasión y limosna;

Diversos tipos de pobres

merece ser salvado, a veces por el propio rico, que al donar generosamente se construye su camino al Cielo. Sin embargo, también se ve en el pobre, con una terminología cada vez más clara y precisa, conforme pasamos de la Alta a la Baja Edad Media, al *abiectus*, el que provoca repugnancia y suscita asco y horror; es el sucio, el nauseabundo, acaso un aprovechado simulador, un falso pobre. Cuando llegamos a los umbrales del siglo XVI el recorrido se ha completado: desaparece completamente (o casi) el carácter sagrado del pobre y la única posible clasificación será aquella que distingue a los verdaderos pobres, merecedores de ayuda (que generalmente son los pobres de la ciudad, es decir, los pobres conocidos, los huérfanos, las muchachas y las mujeres solas, las viudas, las viejas), de los falsos pobres (vagabundos, extranjeros, bribones y falsos mendigos, con capacidad de trabajar pero con pocas o ningunas ganas de hacerlo), a los que no hay que ayudar, sino rechazar o encerrar.

Las primeras formas de administración de la caridad en Oriente y Occidente

Desde su fundación primigenia, las comunidades cristianas se preocupan por organizar labores de caridad. Apenas hace falta recordar la solícita actitud de los apóstoles ante los pobres de Jerusalén o las colectas que organizaba Pablo de Tarso (*ca.* 10-*ca.* 65), también para los pobres de aquella ciudad. La limosna es un acto central de la vida del cristiano: abre el corazón a Dios, libra del pecado, propicia la ayuda divina y se convierte muy pronto en la forma más común de ayudar a los pobres. En un contexto diferente, lo mismo en Cartago que después en Alejandría, cuando son abatidas por la peste, los cristianos tratan de socorrer a cuantos son afectados por la enfermedad. En Constantinopla primero Zótico y luego el emperador Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) instauraron la primera casa de atención a leprosos. En

El cristianismo y la limosna

Cesarea, Basilio *el Grande* (*ca.* 330-379), uno de los Padres capadocios, llamados también “Doctores de la pobreza”, conmovido por la hambruna de 368-369, funda una entidad llamada la “nueva ciudad”, ubicada en torno a la “casa de ruego” y a los alojamientos de clérigos y obispos, destinada a acoger a peregrinos, indigentes y enfermos y equipada con talleres para poder practicar ahí algunos oficios que les proporcionaran medios para sobrevivir.

Así pues, es en Oriente donde empiezan a organizarse las labores, instituciones y esfuerzos generales de caridad y asistencia pública, con la intervención decidida de la Iglesia, que a partir de 321, gracias al edicto de Constantino que le permite constituir y administrar su propio patrimonio, se estructura de manera que pueda hacer frente a las diversas necesidades del pueblo. Las carestías y epidemias que se suceden, una tras otra, en la parte oriental del Imperio romano entre los siglos VI y VII obligan a reactivar las medidas rigoristas que ya desde el año 382 indujeron a distinguir entre pobres válidos *(pénes)* y pobres minusválidos *(ptochos)*, pero también conducen, a partir de la época justiniana, a una progresiva especialización de la red caritativo-asistencial, con estructuras diferenciadas que se ocupan de sectores específicos de la población: *gerokomeia* para los viejos, *brephotropheia* y *orphanotropheia* para los niños abandonados y los huérfanos, *nosokomeia* para los enfermos. Locales aparte se destinan a las parturientas y a los ciegos. Se multiplican los asilos para los pobres, los *ptochotropheia* y los *xenodocheia*, que ofrecen un mínimo de asistencia sanitaria y hospedan a extranjeros y peregrinos. El Occidente importa del Oriente la ideología, las modalidades y muchas estrategias para el ofrecimiento de acciones de caridad y asistencia pública. Ambrosio (*ca.* 339-397), obispo de Milán, lleva a la práctica el ideario y las aspiraciones de los Padres capadocios. Es el defensor de los débiles por excelencia, el que vende los “cálices sagrados” con tal de ayudar a los pobres.

En Oriente

En Occidente

Agustín (354-430), obispo de Hipona, en el África romana,

discute tanto la superficialidad del rico como la necesidad del pobre. El papa León Magno (*ca.* 400-461, pontífice a partir de 440) insiste en la caridad hacia los pobres como el deber de todo buen cristiano.

En un Occidente cuya dialéctica social está fundada en la dualidad *pauper / potens* y que se ve azotado por severas crisis de subsistencia; en un Occidente donde, además, al menos hasta el siglo IX, la distinción entre riqueza y pobreza está determinada por la posesión de la tierra (con su consiguiente, más o menos grave, incidencia de dependencia alimenticia) y que atraviesa oleadas epidémicas de peste desde 542-544 el obispo se convierte a la vez en *defensor civitatis* y *pater pauperum*. La casa del obispo es la casa de los pobres. Así, adaptando el modelo de Oriente, en Occidente también se consolida la institución de la "diaconía", que bajo la tutela del episcopado desempeña el papel de distribuidora de provisiones básicas, sustituyendo a la antigua anona y distribuyendo víveres a todos los pobres enlistados en sus registros. En el siglo VI se habla de *matriculae*, es decir, listas de pobres cuya manutención corre a expensas de la Iglesia local, y de *matriculari*, es decir, pobres inscritos en tales listas. Se redactan elencos de pobres en Reims en 470, en León en 520, en Rávena entre 522 y 532, en Roma en la época de Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), quien promueve el *triclinium pauperum*, un comedor para los pobres junto al monasterio del Celio, que él mismo ordena construir. Con Gregorio, muy atento a los prisioneros y a los pobres, la Iglesia se convierte, podríamos decir, en un "granero abierto". Los *matriculari* se transforman pronto en asalariados con un número cerrado, verdaderos *praebendarii* que adquieren el derecho a la limosna ofreciendo a cambio su asistencia en el servicio divino y su vigilancia y cuidado del edificio de la propia iglesia (funciones similares a las de los futuros "sacristanes").

Las matriculae

La asistencia pública para los pobres también se impulsa con otras acciones. El papa Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772), el papa León III (ca. 750-816, pontífice a partir de 795) y el papa

Nicolás I (810 / 820-867, pontífice a partir de 858), por ejemplo, se afanan, respectivamente, por que el agua llegue hasta la plaza de San Pedro, por que se abastezca de agua unos baños cerca del obelisco de Nerón y por que se restauren las fuentes para ofrecer posibilidad de higiene a pobres y peregrinos. La práctica de la peregrinación, que desde el siglo IV había seleccionado como destino primordial los llamados "Lugares Santos", es decir, Tierra Santa —como bien lo demuestran el *Itinerarium Burdigalense* de 333, el *Itinerarium Egeriae*, que data de finales del siglo IV, el *Itinerarium Antonini Placentini*, que data de alrededor de 560, el *De Locis sanctis* de Adamán de Hui (624-704), sobre un viaje realizado entre 679 y 682, y el *Itinerarium* de Bernardo el Bretón, sobre un viaje fechable entre 866 y 870—, empieza, a partir del siglo VI, a elegir la ciudad de Roma como destino favorito (con un progresivo aumento del flujo de "romeros" hasta el siglo X). De este cambio de destino de peregrinación son testimonio varias guías y numerosos relatos de viaje (el *Itinerarium Einsidlense* de la época carolingia, el *Itinerarium* del arzobispo de Canterbury, probablemente de 990), pero sobre todo la instauración de los *Scholae peregrinorum*, lugares de asilo fundados por las colonias de ciudadanos extranjeros avecindados en Roma para dar hospitalidad y ayuda a peregrinos y viajeros de todas las naciones, desde los sajones hasta los frisones, desde los francos hasta los húngaros.

La asistencia a los pobres

De la caridad episcopal al asilo monástico

Resulta claro que en Occidente la Iglesia es la única institución estable capaz de hacerse cargo de la asistencia pública. Los concilios que se suceden entre los siglos VI y VII, y posteriormente las capitulares carolingias, controlan el flujo de las donaciones privadas y reglamentan la administración de la

La Iglesia asume la responsabilidad de la asistencia pública

beneficencia pública. A los pobres está destinada la cuarta parte de todas las colectas, así como la tercera parte del diezmo y las ofrendas de ayuno. Entre los siglos VII y IX, sin embargo, decae el impulso de la caridad episcopal y concluye la llamada "edad de los obispos". Toca entonces a otras instituciones, los monasterios (que también tienen un origen oriental), hacerse cargo de la asistencia a pobres y peregrinos. Cesáreo de Arlés (*ca.* 470-542) adopta de Juliano Pomerio (siglo V), con la mediación de las *Conlationes* de Casiano (*ca.* 360-430 / 435), las costumbres de la caridad monástica —entre otros elementos, las diaconías, de las que ya hablamos— y las difunde; ejemplos de esta difusión son el monasterio de Lérins (410) y posteriormente el de San Víctor de Marsella (415). De manera casi simultánea la *Regula Magistri* (entre 500 y 529) y la *Regla* de Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560) codifican las formas y los modos de la hospitalidad y la caridad monástica. La *Regla* de san Benito, que supera aquella desconfianza ante el pobre como perezoso o vagabundo que todavía se trasluce en la *Regula Magistri*, prescribe que se debe prestar gran atención al alojamiento y a la asistencia de los pobres y los peregrinos porque en ellos reside Cristo. Hacia 816, retomando las versiones anteriores de la *Regla* de Benito, Benito de Aniano (*ca.* 750-821) detalla con precisión las modalidades del asilo e insiste, sobre todo, en la importancia de la figura del portero, que debe ser el primero en ofrecer refugio a cuantos solicitan hospitalidad y socorro. Los pobres, los indigentes, los extranjeros, los peregrinos están considerados en el propio documento de fundación de la abadía de Cluny (909), centro propulsor de la renovación monástica del siglo X: se estipula claramente que en sus instalaciones deben practicarse todas las formas de la misericordia.

En su calidad de pobre voluntario ante Cristo, el monje dona cuanto puede al pobre involuntario, debe reconfortarlo con júbilo, alegría y generosidad, debe lavarle los pies *(mandatum)*, ofrecerle albergue y hospitalidad con una liturgia de asilo que se inicia desde el umbral del convento, verdadera frontera —casi

parteaguas— entre el mundo (verdadero o presunto) de la abundancia y el de la indigencia. El pobre franquea este umbral muy a menudo para acudir a la *refectio pauperum* y ser alimentado, o para ser alojado en el *hospitale pauperum*, al menos por un día y una noche, como era la costumbre en Cluny. Ahora bien, también el monje o sus ayudantes podían franquear este umbral para dirigirse al exterior: también en Cluny, por poner sólo un ejemplo, se practicó semanalmente la visita a los pobres enfermos que no podían acudir a la abadía y que vivían en los alrededores de las instalaciones.

Véase también

La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "La aristocracia", p. 304; "Guerra y sociedad en los reinos romano-bárbaros", p. 314; "La vida religiosa", p. 318; "La vida cotidiana", p. 327.

GUERRA Y SOCIEDAD EN LOS REINOS ROMANO -BÁRBAROS

FRANCESCO STORTI

Con las invasiones de los siglos v y vi la cultura guerrera bárbara se impone sobre los modelos hasta ese momento establecidos por la civilización latina; la actividad militar, practicada por todos los hombres libres, tiene un inmediato impacto sobre el cuerpo social. Al mismo tiempo, las aristocracias guerreras francas asentadas en la Galia, una vez reactivadas las atávicas formas de la comunión militar a través del ritual del vasallaje, inauguran la fase secular del predominio del combate a caballo.

UNA SOCIEDAD PARA LA GUERRA

La guerra determina la sociedad y la familia

Al inaugurarse la Edad Media la actividad bélica experimenta en Europa un cambio radical. Cambio de formas y, en parte, de contenidos, técnicas y motivaciones, como consecuencia de un cambio sociocultural más general provocado por el encuentro latino-germánico. Precisamente en el ámbito de la actividad bélica se llevará a cabo ese "diálogo" cultural entre pueblos latinizados y bárbaros que conducirá a la formación de la sociedad medieval, en una dialéctica de préstamos que todavía hoy es difícil valorar con precisión. Algo queda, sin embargo, muy claro: el peso específico de la contribución de los bárbaros al ámbito de la cultura guerrera y el universo material y mental vinculado con él es un elemento predominante, debido a factores de orden, ante todo, "sociológico". Hay que observar, en efecto, que, mientras que para el mundo latino la guerra constituye un recurso de la sociedad y un medio para expresar de manera racional la personalidad jurídica del Estado, para los germanos la sociedad misma debe modelarse a partir de las necesidades de la guerra. En los pueblos bárbaros, y no sólo en los seminómadas y paganos de los primeros siglos de la era cristiana, sino también para las *nationes* que, ya evangelizadas, se establecen en Europa entre los siglos V y VI, la actividad bélica determina, en efecto, los órdenes sociales, concediendo el poder a aquellos sujetos que demuestran especial facilidad para ejercer el mando *(duces, reges)* y afianzándolo mediante formas adecuadas de vínculos de confianza entre combatientes y líderes militares *(comitatus, trustis).* Esta actividad permea, además, toda la esfera familiar, gracias al magisterio marcial ejercido directamente por el padre sobre los hijos y a la estructura militar que asumen los grupos familiares ampliados (clanes). La guerra, además, determina —por la ecuación entre "hombre libre" y "guerrero"— la propia condición jurídica de los individuos. Esta omnipresente predominancia de la guerra se refleja —con suma intensidad— en la misma onomástica: "Ricardo (*Rik-hard:* "poderoso-valiente"), Armando (*Heri-man:* "hombre de guerra"), Rogelio (*Hort-gar:* "gloriosa

lanza"), Guillermo (*Wile-helm:* "voluntad-yelmo"), Gerardo (*Gerhard:* "lanza-fuerte") [...] Gertrudis (*Gaire-trudis:* "seguridad-lanza"), Matilde (*Macht-hildis:* "poderosa por la guerra") (P. Contamine, *La guerra nel Medioevo*, 1986).

De esta cultura típicamente tribal, que alcanzó su madurez en los largos siglos de permanencia en áreas escasamente pobladas, deriva la especial vocación guerrera de los bárbaros, y con ella su agresividad, que bien puede resumirse en el término wut, del gótico *woths* ("endemoniado"), palabra de la que proviene también *Wothan*, una suerte de estado catártico de exaltación que el combatiente asume durante la batalla al poner en acción extrema sus fuerzas. A partir de estas premisas se puede comprender mejor la "relativa" ventaja numérica de los bárbaros, a pesar de ser poblaciones cuantitativamente pequeñas, en comparación con los pueblos latinizados: en el curso de las invasiones unos 500 000 soldados efectivos imperiales, distribuidos en un área geográfica enorme y con una presencia en la franja de frontera que podría calcularse en alrededor de 150 / 200 soldados por kilómetro lineal, de pronto se ven obligados a confrontar, en estrechos espacios de maniobra, a tribus germánicas que, congregando en las armas a toda su población masculina (de los 15 años hasta la edad senil), llegan a reunir entre 20 000 y 30 000 guerreros.

Un pueblo entero de guerreros

La organización de la guerra en los reinos romano-bárbaros

El asentamiento de los pueblos germánicos en Europa marca el fin de las formas de organización militar romana, que se habían preservado en lo sustancial, a pesar de las profundas innovaciones de las reformas constantinianas y de la progresiva integración de elementos bárbaros en los cuadros de la milicia. Se trata, como se dijo antes, de un cambio decididamente radical: la guerra, que había sido practicada en la Antigüedad tardía por una clase social militar profesional instalada en las fronteras *(limitanei)* o alojada

marginalmente en las ciudades *(comitatenses)*, ahora se integra a todos los aspectos de la sociedad y se confunde con el propio tejido social. Ahora la practican de manera sistemática los guerreros bárbaros establecidos con sus familias en los diversos territorios del imperio: se trata de campesinos-guerreros, de pequeños propietarios que, junto con sus jefes, serán el motor de las empresas de conquista y sustituirán a los señores de la clase senatorial romana o, en su defecto, compartirán con ellos la posesión de los grandes latifundios.

La fusión entre pueblos bárbaros y pueblos dominados

El ejercicio de las armas, que en las primeras décadas del siglo V era un rasgo exclusivo del elemento germánico, se difunde ahora gradualmente también entre los pueblos conquistados; esta difusión se ve favorecida por la progresiva fusión de pueblos bárbaros y pueblos dominados que la compartida fe cristiana —aunque con variantes de tiempo y modalidad— propicia y que arraiga cada vez con mayor fuerza en la estructura de la sociedad. En tales condiciones los complejos aparatos logístico-administrativos del ejército romano acaban por descontinuarse y si, por ejemplo, en la España visigótica todavía existen los *annonarii* (oficiales encargados de la distribución de las vituallas), la organización de las milicias se halla reducida, sin embargo, hasta el mínimo y remplazada por el *bannum* bárbaro, el "llamamiento a las armas" general que los enviados del rey (los *compulsores*) hacían recorriendo todo el país y al que todos los hombres libres estaban obligados a responder. Naturalmente, tampoco queda la menor huella, en el seno de los reinos romano-bárbaros, de la perfecta uniformidad del armamento que distinguía a las milicias romanas. Cada guerrero, acompañado por sus hijos y, si los tiene, por sus seguidores (llamados *antrustioni* por los francos, *gardingi* por los visigodos de España, *gesiths* por los sajones de los reinos ingleses, etc.), deja su tierra y se dirige al campo de batalla con las armas que sus propios recursos y su estatus le permiten poseer.

Las armas germánicas tradicionales están siempre presentes: el

escudo, que el joven obtiene en el acto de ser admitido en el combate; la armadura, suerte de túnica sin mangas elaborada con anillos de metal entrelazados; la *francisca*, es decir, el hacha, que tenía entre los pueblos germánicos un uso ancestral y servía lo mismo de arma de mano que para arrojarse; el *ango*, robusta jabalina terminada en hierro; el *sax* o *scramasax*, espada letal de un solo filo, y finalmente, el infalible arco. Eran muy raras las grandes espadas simétricas de doble filo: éstas, de refinada factura, junto con las coberturas más ricas y articuladas, así como los yelmos y el uso de caballos, caracterizan el ajuar militar de las clases sociales dominantes.

Las armas germánicas

LAS FORMAS DE LA GUERRA Y LA REVOLUCIÓN DEL VASALLAJE

El orden social y el tipo de armamento determinan, pues, la ubicación jerárquica del guerrero, aunque hay que aclarar que, para los ejércitos de la Alta Edad Media, más que hablar de jerarquías y funciones de mando debemos referirnos a la capacidad de atracción que los sujetos más cotizados en el ámbito bélico podían ejercer sobre los otros combatientes. La táctica militar es, por lo demás, muy simple; los jefes tratan de mantener a los combatientes en unidades compactas y de impulsarlos a la batalla con el ejemplo: dispuestos en la tradicional formación del *cuneus*, los guerreros se lanzan al ataque en carrera con el objetivo de desintegrar la formación del adversario y la acción rápidamente se fragmenta en una infinidad de violentos enfrentamientos individuales. Sería un error, sin embargo, pensar que la Alta Edad Media fue una época carente de conocimientos táctico-estratégicos. Si bien, por ejemplo, el antiguo arte del asedio (la poliorcética) resulta desconocido en sus formas más refinadas para los guerreros de los reinos bárbaros, la existencia de herramientas y dispositivos obsidionales, lo mismo de desfonde que de lanzamiento *(arietes, belli machinae)*, está documentada en las fuentes por lo menos desde el siglo VI.

Las tácticas

No obstante, la comparación con las épocas anteriores no es del todo pertinente: periodo de profundos reacomodos sociales, la Alta Edad Media es también una etapa de fundamentales replanteamientos de estilos y estrategias de guerra. Por lo demás, como se ha dicho, desde que la actividad bélica se reintegra al tejido de la sociedad, es justo en el seno de la sociedad, y en seguimiento de sus dinámicas, como maduran las más importantes transformaciones del campo militar. En este sentido, el papel primario corresponde al reino de los francos.

En el reino de los francos

Puesto que no sufrió los acontecimientos dramáticos que convulsionaron al reino visigodo de España o al ostrogodo de Italia en la plenitud de su desarrollo, entre los siglos VII y VIII el reino franco se presenta como un verdadero laboratorio de experimentación social e institucional y, por consecuencia, militar. Entre los núcleos guerreros germánicos asentados en el territorio de la Galia, que de hecho se mezclan rápidamente con la nobleza local, se pone en práctica, precisamente, la compleja dialéctica entre organización privada de la fuerza militar y gestión del patrimonio territorial que llevará al surgimiento de estables y sólidas aristocracias guerreras, y, en el seno de ellas, a la implantación del vasallaje. Se trata de un proceso en que serán protagonistas los pipínidas o carolingios, hábiles para aprovechar al máximo el potencial del modelo de vínculos de vasallaje y para difundir y expandir su aplicación, que tuvo como resultado la ya conocida conformación de una poderosa fraternidad guerrera (tropas vasallas) que representa la verdadera gran innovación militar de la Alta Edad Media. La concesión de lucrativos beneficios territoriales permite, en la práctica, reunir contingentes armados sólidos y —lo más importante— ejércitos mucho mejor equipados que los del pasado. Precisamente porque están dotados de recursos suficientes para procurarse las más eficaces y poderosas armas de acero y para mantener las caras cabalgaduras (el mantenimiento de un caballo de guerra costaba lo mismo que 10 bueyes de trabajo) los señores configuran milicias vasallas que glorificarán el gran periodo del

combate a caballo, y con la introducción del estribo en el siglo VII este estilo de combate será todavía más eficaz y letal.

El resultado de estas transformaciones (sin hablar del impacto que ya el propio ataque de miles de guerreros "montados" tendría sobre un ejército tradicional bárbaro a pie) es fácil de evaluar con la mera consideración del éxito de las guerras conducidas por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) tanto dentro como fuera de los confines del imperio, especialmente en los enfrentamientos contra los ávaros al final del siglo VIII: se ha calculado que el llamamiento regular a las armas pudo convocar hasta 15 000 soldados armados y al menos 20 000 caballeros. Este suceso simboliza el nacimiento de una nueva figura militar y al mismo tiempo de un nuevo modelo de organización social. Si bien el vasallo a caballo aún no puede compararse con el caballero del siglo XII, es obvio que con él se inaugura el camino que conducirá al gradual proceso de especialización y al ennoblecimiento de la profesión de las armas, es decir, a esa distinción que hará del *bellator* un ser especial, distinguido del resto del cuerpo social, que será de primera importancia para el proceso de remodulación de los futuros órdenes sociales e institucionales en Europa.

Un proceso de especialización

Véase también

"Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de Occidente", p. 65; "Los reinos romano-bárbaros", p. 87; "Reinos, imperios y principados bárbaros", p. 92.

LA VIDA RELIGIOSA

ANNA BENVENUTI

El término* religiosus *se refiere inicialmente al concepto latino de* pietas *y connota simplemente una vida austera y dedicada a la oración. No es sino a partir del siglo XII

***cuando se sentirá la exigencia de normar las formas de religiosidad, restringiendo el* status religionis *exclusivamente a la vida consagrada*.**

LA VIDA RELIGIOSA ENTRE CONSAGRACIÓN Y *PIETAS*

El campo semántico que incluye lo que actualmente entendemos por la frase "vida religiosa" tuvo un larguísimo periodo de formación que abarca desde la época evangélica hasta el derecho canónico moderno.

El término *religio* y sus derivados —que genéricamente se refieren al concepto latino de *pietas*— son de uso común desde los primeros siglos cristianos y se refieren a una modalidad de existencia caracterizada por la austeridad total de la vida, a veces acompañada de la continencia sexual (o del celibato) y por la asiduidad en la oración: es un estatuto de conducta que involucra a numerosos miembros de las comunidades cristianas —desde el clero general y las mujeres piadosas (vírgenes o viudas devotas) hasta los adoradores más fervientes— sin que tales modalidades estén codificadas mediante definiciones normativas precisas. En su *Historia de los francos* Gregorio de Tours (538-594) provee algunos ejemplos de esta condición, cuyas características posteriormente serán definidas a través de una serie de concilios celebrados en Galia y España durante los siglos V y VI. También Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420), Juan Casiano (*ca.* 360-430 / 435) y Agustín (354-430) ofrecen, con matices diversos, testimonios del sentido que el mundo de la Antigüedad tardía atribuía a la "vida religiosa" antes de que Salviano de Marsella (*?-ca.* 470), alrededor de 450, introdujera la célebre y afortunada distinción entre los que viven en el siglo, es decir, en el mundo de la vida mortal, civil (*saeculares*), y los que huyen del siglo (*religiosi*), empeñándose, con pública profesión, en mantener un estatuto espiritual específico, caracterizado por el celibato y la práctica devocional.

Una vida sencilla y austera

También las reglas monásticas usan ampliamente la acepción "técnica" del adjetivo *religiosus*, revistiéndolo de rasgos propios del ideal cenobítico. Después de las reformas de la época carolingia, la diferencia entre las formas de la vida consagrada y aquellas relacionadas genéricamente con la *pietas* religiosa se acentúa en perjuicio de estas últimas. Sin embargo, a través de textos de la Alta Edad Media nos han llegado muchos ejemplos de laicos penitentes para quienes el término *religiosus* o el adverbio *religiose* remiten a la práctica eremítica o a la peregrinación. La reforma de los hábitos eclesiásticos a lo largo del siglo XI, que pone el acento en la necesidad de una vida común para el clero, aspira a que los canónigos sean *religiosi clerici*, identificando la *religio* con una práctica fundada más en la adhesión al texto evangélico que en la referencia a una regla normativa. La época gregoriana generaliza este sentido, refiriéndolo por igual al estatuto laico y al clerical; por su parte, también la reforma canónica que se inicia con el siglo XII, al referirse a la tradición antigua, lleva a cabo una síntesis respetuosa de la tradición pero no recupera de ella la necesidad de una aclaración normativa, que no obstante, será propiciada por el surgimiento de un hervidero de propuestas religiosas —tanto heréticas como ortodoxas— a lo largo de ese periodo de experimentación institucional.

Adhesión a los principios evangélicos

La normatividad de las propuestas religiosas

Esta exigencia normativa alcanza su plena madurez en el siglo siguiente y tiene un primero y muy significativo momento de consolidación en las limitaciones que el Concilio de Letrán IV (1215) impone ante la proliferación, que parece excesiva, de formas distintas de vida religiosa. Con la prohibición de instituir nuevas órdenes y con la homologación forzada a una morfología regular existente se codifica

La exigencia de una

finalmente el estado religioso como un sistema normativo que necesita forzosamente de una aprobación; este control engendra un procedimiento de autenticación pontificia de la experimentación religiosa que se reflejará muy pronto en la fatigosa gestación institucional de las *religiones novae* (las órdenes mendicantes) del siglo XIII, que sólo conseguirán imponerse gracias al filtro de la sanción y la aprobación romanas. La toma de responsabilidades cada vez más teóricas por parte de estas órdenes en el transcurso del siglo XIII, especialmente en el marco del conflicto con los maestros seculares de la Universidad de París, convertirá a sus grandes pensadores en los protagonistas de la codificación del *status religionis*, con la consiguiente definición precisa de sus formas y sus atributos específicos.

codificación normativa

Elaborada sobre la base de la tradición y de las instituciones de su época, la doctrina derivada del Concilio de Letrán IV vincula definitivamente el concepto de *religio* al de *regula;* progresivamente se norma y controla el polimorfismo laico de las formas de religiosidad, como lo evidencia la nomenclatura de las bulas papales (en las que los términos *religio* y *religiosus* cada vez más frecuentemente se relacionan con el adjetivo *regularis*). El sentido de *religio*, simbolizado en la terminología del derecho, se estabiliza, pues, y se define ya sea como las reglas (o disciplinas) seguidas por los religiosos, o como el estado religioso; con ello se confirma el proceso generalizado de regulación y normatividad de las manifestaciones espirituales entre la Edad Media tardía y los comienzos de la Edad Moderna.

En la época tridentina la reflexión canonística sobre la categoría de la vida religiosa confirma su homologación con el estatuto regular sancionado por los votos solemnes, y a esta restricción corresponde un progresivo crecimiento de los institutos eclesiásticos que se caracterizan por la emisión de votos simples: no es sino hasta la Edad Moderna, durante el pontificado de Pío X (1835-1914, pontífice a partir de 1903), cuando se someterá esta variada casuística institucional a la vigilancia de la recién

instituida Sagrada Congregación para los Religiosos. Así pues, si bien en sus orígenes el campo semántico entendido bajo el concepto de "vida religiosa" no implicaba ninguna categoría jurídica, sino que se extendía, en la polisemia de la tradición cristiana antigua, para abarcar las distintas modalidades expresivas del radicalismo evangélico, la reforma canónica iniciada en el siglo XII habría de delimitar progresivamente su naturaleza refiriéndola cada vez de manera más exclusiva y estricta a la vida consagrada.

Véase también

"El monacato", p. 236; "El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La vida cotidiana", p. 327; "Fiestas, juegos y ceremonias", p. 332 **Artes visuales** "Surgimiento y desarrollo de las nuevas formas de devoción", p. 708.

EL PODER DE LAS MUJERES

ADRIANA VALERIO

A pesar de la igualdad de todos los creyentes estipulada por el cristianismo, los autores de la Antigüedad tardía coincidieron en estimar a la mujer supeditada al hombre y la juzgaron inadecuada para desempeñar funciones de poder. En las familias aristocráticas y en las casas reinantes, sin embargo, las mujeres (esposas y madres) ejercen poderes reales mediante su papel de tutoras y vicarias y asumen funciones primordiales de salvaguarda de los intereses económicos, sociales y políticos de las familias y las dinastías.

UNA PREMISA

La compleja serie de sucesos que acompañaron a la consolidación

de la religión cristiana determinó también de manera precisa el perfil de los papeles masculinos y femeninos, lo mismo dentro de las comunidades eclesiales que en una sociedad en continua transformación. La posición de la mujer experimenta no pocos cambios, sufriendo y beneficiándose al mismo tiempo de contradicciones de difícil solución. La afirmación de la igualdad en Cristo de todos los creyentes (Gálatas, 3:28), confirmada por el papel desempeñado por las mujeres en la difusión de la Buena Nueva en las comunidades primitivas, se replantea debido a la adopción por parte de las Iglesias cristianas de sistemas familiares y sociales de pueblos evangelizados fuertemente marcados por relaciones jerárquicas y patriarcales. En la naciente religión, que conoce en el siglo IV, con Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306), su consagración política convirtiéndose en religión del imperio, confluyen la cultura judía, la filosofía griega y la jurisprudencia romana, cada una contribuyendo, a su modo, a la construcción de una antropología que delinea una imagen de lo masculino y lo femenino destinada a considerarse normativa durante muchos siglos.

La imperfecta naturaleza de la mujer

A pesar de la proclamada igualdad, los autores medievales están sustancialmente de acuerdo en insistir sobre la imperfección y la insuficiencia de la naturaleza de la mujer, nacida para estar subordinada al hombre. Estos autores se aproximan a la filosofía griega y a las Sagradas Escrituras con el prisma de la interpretación patrística, que, incluso con sus debidas diferencias, se mantiene unánime en su aceptación de una tradición en la que la *infirmitas mulieris* es una realidad obvia e irrefutable. La creación de Eva (a partir de la costilla de Adán; Génesis, 2: 21) y su castigo ("él te dominará", Génesis, 3: 16) se convierten en modelos representativos de la efectiva condición femenina; las palabras que aparecen en las Epístolas de Pablo (siglo I): "las mujeres cállense en las asambleas" (1 Corintios, 14: 34) y "no permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre" (1 Timoteo, 2: 12), en virtud de una discutible y prejuiciada exégesis,

se erigen como fundamentos teológicos y disciplinarios para la exclusión de las mujeres de todo cargo público o magisterial.

El papel subalterno de la mujer queda, pues, sancionado ante todo por su naturaleza, antes que por las leyes, y así la afirmación de la limitada capacidad femenina en el campo jurídico se basa en su presunta debilidad fisiológica y psicológica: en sus *Etimologías*, que conocieron una amplísima difusión, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) derivará, con un fácil juego de palabras, el término *mulier* de *mollitia*. El gobierno de las mujeres se considera, por lo tanto, un acontecimiento antinatural, como se establece en el comentario del Pseudo Ambrosio a la Epístola a los Colosenses (Colosenses, 3: 11; siglo iv), y, por lo demás, ya Aristóteles (*ca.* 384-322 a.C.) había sentenciado que: *corruptio regiminis est quando regimen pervenit a mulieres* ("la corrupción del poder ocurre cuando el poder llega a manos de las mujeres", *Política*, I, cap. 13).

Algo muy diferente es, sin embargo, la situación real de la mujer, situación que, en el amplio espectro de toda la Edad Media, varía según las etnias, la clase social a la que pertenece, el contexto urbano o rural y el momento histórico específico. La condición de inferioridad, que obliga a la mujer a vivir "bajo tutela", es decir, encomendada a la autoridad de un hombre, encuentra su clara excepción en la condición de las mujeres nobles, a las que no se les impide asumir cargos y ejercer el poder, debido a la fuerza de una "costumbre" que, por el ejercicio de autoridad en acto, supera a la misma ley. Eso significa que la teoría, el orden jurídico y las relaciones cotidianas son tres planos muy diferentes y no siempre coincidentes, de manera que el poder femenino, que adquiere múltiples expresiones concretas, se acepta a partir del modelo de la "mujer viril" *(mulier virilis)*, que supera la debilidad de su propia naturaleza mediante la adquisición de la fuerza masculina.

Las mujeres de la realeza

Esta virilidad femenina, sin embargo, a veces se alaba y a veces se ataca, según sea el resultado de su empleo del poder. Por ello, los juicios sobre las mujeres que ejercen tareas de gobierno varían

en la medida en que se ejercen para el bien de la Iglesia y como garantía de la fe y la ortodoxia. En los casos en que no es así, el poder femenino se sataniza y adquiere representaciones negativas, ridículas y burlescas: la reina bíblica Jezabel, que introduce en el Reino del Norte el culto pagano (1 Reyes, 16, 18, 19, 21; 2 Reyes, 9), se reinterpreta simbólicamente como la figura de la falsa profetisa anunciada en el libro del Apocalipsis (2: 20) y durante toda la Edad Media se emplea para transmitir la imagen del poder femenino como una monstruosa incongruencia. La emperatriz Elena (248 / 249-*ca.* 335), madre del converso Constantino, se representa, por el contrario, como el modelo de la soberana devota que conduce hacia la fe, figura ejemplar de un poder no derivado de ella misma, sino legitimado por el papel materno de guía hacia la fe, un papel que encontramos en todas las reinas que participan en la obra de evangelización, desde Clotilde (?-545) en Francia, hasta Teodolinda (?-628, en el poder a partir de 616) en Italia u Olga (*ca.* 890-969) en Rusia.

Los monasterios femeninos

Junto al papel acreditado que las reinas ejercen en pro de la afirmación del cristianismo está también el poder que pueden desempeñar en los monasterios. Los monasterios femeninos tienen, en efecto, un alto valor simbólico y un importante papel estratégico en la adquisición y el mantenimiento del poder, al hacer más estable el prestigio y la autoridad de las familias reales y aristócratas; considérese, por ejemplo, el monasterio de Santa Julia en Brescia, estrechamente vinculado con la familia real franca. La mayor parte de las princesas se convierten en abadesas y ejercen verdaderas tareas de gestión de poder en rubros económicos, sociales y religiosos, como la noble Hilda (?-688), abadesa del monasterio de Whitby, famoso centro cultural que, gracias a ella, fue la sede de un importante encuentro conciliar entre la Iglesia celta y la Iglesia romana.

Las mujeres en la gestión del poder dinástico

Como ya lo demostró Maria Teresa Guerra Medici en su estudio *Donne di governo nell'Europa moderna* (2005), en la sociedad medieval de tipo familiar, basada en relaciones de parentesco, el poder se constituye en torno a una familia dominante que logra controlar, incluso por medio de la violencia, territorios y ciudades. En este sentido, el interés privado se entrelaza con el interés público, ya que los derechos políticos de mando y jurisdicción se consideran atribuciones patrimoniales de los señores. En este modelo la gestión del poder actúa mediante la transmisión dinástica del padre al hijo, por lo que las mujeres se "convierten en indispensables instrumentos de procreación, objeto de intercambio matrimonial, medio de adquisiciones territoriales, agente de establecimiento de solidaridades familiares y, finalmente, vehículo de transmisión y conservación del poder, todos ellos elementos imprescindibles para la formación y la continuidad de una dinastía" *(ibid.*, p. 22). El ejercicio del poder por parte de las mujeres no tiene lugar, pues, en el campo de batalla, sino mediante la creación de una red de amistades y clientelas, la gestión del convivio diplomático y de la organización doméstica y, a veces, por medio del entramado de intrigas palaciegas.

Toda la familia participa en la construcción del poder y en la transmisión de la indivisibilidad de los bienes hereditarios. Las mujeres se desenvuelven en este ámbito con mucha habilidad y con notable carencia de prejuicios o escrúpulos gracias a sus funciones familiares de esposas, madres e hijas. En las casas reinantes, en su calidad de esposas del soberano, a menudo asumen el papel de regentes o vicarias *(consortes regni)* cuando los maridos se ven incapaces de gobernar por ausencia física o por enfermedad; en su calidad de madres, asumen el poder como "madres tutoras", a nombre del hijo menor de edad, y, en su calidad de hijas, suceden al padre en caso de que no haya hermanos.

Tales formas de poder nacen, pues, de una costumbre que marca toda la historia de la regencia femenina, que

Las

emperatrices es prolongada y muy significativa para la sociedad feudal europea.

De gobierno en sentido estricto se puede hablar a partir del siglo IV, cuando Pulqueria (399-453) y Gala Placidia (*ca.* 390-450) gobiernan los imperios de Oriente y Occidente (la primera en nombre de su hermano Teodosio II y la segunda en nombre de su hijo Valentiniano III); sin embargo, también en el periodo de transición entre el dominio romano y el bárbaro (siglo VI) no es insólito el ejercicio del poder femenino, sobre todo por parte de las madres con hijos menores de edad.

Amalasunta (*ca.* 498-535), hija del rey ostrogodo Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), gobernará a la muerte de su padre durante ocho años en calidad de regente de su hijo Atalarico (*ca.* 516-534), aún menor de edad e instruido por ella misma en el complejo arte de gobernar. Amalasunta es una mujer culta que domina el latín y el griego y conoce de literatura; es una dirigente exitosa de campañas contra francos y burgundios; hábil diplomática en el establecimiento de una política de alianza con Bizancio, por un lado, y de conciliación con los elementos latinos del reino, por el otro; posee, como refiere Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), "cualidades masculinas" y se eleva por encima de su condición femenina. Esta confirmación del modelo viril de Amalasunta, destinado a convertirse en un *topos* literario apto para justificar o hacer aceptable el poder femenino, también la

Amalasunta

emplea Procopio de Cesarea (*ca.* 500-después de 565), quien la presenta como una mujer que "ejerció el mando con sabiduría y justicia, demostrando en los hechos un carácter masculino" (*Bella Goth.*, V 2, 2-3). A la muerte de Atalarico, Amalasunta se casa con Teodato (?-536) y lo asocia al trono como *consors regni;* éste, sin embargo, en un intento por reforzar su posición con los godos, que se oponen a Amalasunta porque no toleran que sea una mujer quien gobierne, la manda matar en 535.

De Teodora (?-548, emperatriz a partir de 527), esposa de Justiniano I (481?-565, emperador a partir de 527) y emperatriz

de Oriente, Procopio nos ofrece un retrato de rasgos muy hoscos, porque ella siempre procuró distanciarse de Roma. Cómplice con los godos en el asesinato de Amalasunta, aparece siempre al lado de Justiniano en la difícil gestión del poder; gracias a sus capacidades críticas y a su poder de decisión reacciona enérgicamente ante la revuelta Nika (año 532), impidiendo la huida del emperador y retomando el control del ejército. Teodora logra imponerse no sólo en el campo político, sino también en el religioso: apoya decididamente a los monofisitas, pues cree más conveniente mantener el Imperio de Oriente como una unidad compacta antes que acercarse a Roma.

Teodora

En relación con el cristianismo oriental es preciso subrayar que Bizancio se caracteriza por la suma importancia concedida al culto de María Theotokos (es decir, “madre de Dios”) y por las posibilidades de acceso de las mujeres al poder imperial, que de algún modo se relacionan con la construcción de una fuerte imagen de lo femenino. Irene (752-803, emperatriz de 797 a 802), esposa de León IV (750-780, emperador a partir de 775), gobierna, ya viuda, por 10 años en nombre de su hijo Constantino VI (771-797, emperador a partir de 780) y demuestra gran habilidad y energía, tanto en el ámbito político como en el religioso: es ella quien convoca el Concilio de Nicea para restablecer el culto de las imágenes. Al llegar a la edad adulta, su hijo la destierra del poder, pero luego la llamará nuevamente a Bizancio, donde reina, junto con su hijo Constantino, durante seis años, hasta el momento en que lo depone y lo manda cegar. Gobernará sola durante otros cinco años y será la primera mujer en la historia europea que asuma completamente el papel de monarca soberano.

Su reinado representa un periodo muy importante para los asuntos eclesiásticos, diplomáticos y económicos. Una revuelta palaciega la depone en 802.

También las reinas de la edad merovingia Brunilda (545-613) y Batilda (?-680) son reinas madres a quienes se les solicita que ejerzan el poder mientras sus hijos alcanzan la mayoría de edad.

La visigoda Brunilda ejerce su influencia sobre Borgoña durante unos cuarenta años, gobernando como regente de su hijo Childeberto incluso cuando éste ya ha alcanzado la mayoría de edad. Las cartas que le dirige Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) demuestran su papel político y el interés del obispo de Roma por encontrar aliadas en las soberanas para sus proyectos religiosos. La fuerza de la personalidad de Brunilda fue descrita por Gregorio de Tours (538-594), que, además de evidenciar su enérgica intervención durante el delicado episodio de las elecciones de los obispos, subraya su uso de medios violentos para asegurarse el control del poder (como la tortura y el asesinato de sus enemigos). Clotario II (584-629), apoyado por la nobleza, la captura y, después de mantenerla en prolongada tortura, la manda matar.

Las soberanas bárbaras

La esclava anglosajona Batilda, que Clodoveo II (633 / 634-657, rey a partir de 639) tomó por esposa, desempeñó, a la muerte de su marido, un importante papel político, lo mismo en las reformas administrativas que en los afanes por reconstituir la unidad del reino merovingio en favor de su hijo Clotario III (*ca.* 659-673, rey a partir de 657). Promotora de numerosas fundaciones monásticas, favorece la difusión de la regla de Columbano y pasará sus últimos días en la abadía real de Chelles, cerca de París, convirtiéndose, después de la canonización, en el modelo de la reina cristiana, benefactora de religiosos, pobres y enfermos.

En la construcción hagiográfica merovingia va fraguando un modelo específico de santidad femenina que exalta a la santa aristócrata por elegir renunciar al mundo para dedicarse a Dios, desdeñando su propia condición social privilegiada para dedicarse a ayudar a los pobres. En estos mismos parámetros, Radegunda (520-587) proporciona la imagen de la reina santa que prefiere el claustro al reino. Esposa de Clotario (500-561, rey a partir de 511), cuando éste asesina a su hermano se separa de él y se retira a Noyon como diaconisa.

Radegunda

Partícipe del poder del emperador franco Luis II (*ca.* 805-876,

rey a partir de 843), Angelberga (*ca*. 830-890 / 891) desempeña un papel importante en las misiones diplomáticas y en las guerras, interviniendo con autoridad en las disputas entre Luis y su *Angelberga* hermano Lotario, y entre este último y el papa Adriano II. Sin engendrar herederos varones, sino sólo dos mujeres, su posición se debilitará notablemente a la muerte de Luis (876). Se retira a un convento y luego, en calidad de prisionera, Carlos *el Calvo* se la lleva a Alemania.

Adelaida de Borgoña (*ca*. 931-999), esposa de Lotario II (?-950, rey a partir de 945), primero, y del emperador Otón I (912-973, emperador a partir de 962), después, en su calidad de *coimperatrix* ejerce una profunda influencia en el campo diplomático. Acompaña a su marido durante sus campañas en Italia entre 961 y 973 y, al enviudar, su papel se fortalece, primero como tutora de su hijo Otón II (955-983, emperador a partir de 973) y luego, a la muerte de éste, como *vicaria regni*. Adelaida *Adelaida* demuestra ser muy hábil para sobrellevar las discordias locales, en las que está implicada su hábil y enérgica nuera Teófano (*ca*. 955-991), de origen bizantino, que fue regente durante ocho años en nombre de Otón III (980-1002, rey a partir de 983, emperador a partir de 996). A la muerte de Teófano, Adelaida todavía goza de gran influencia en la corte y desempeña un papel importante en los asuntos religiosos, fundando monasterios y apoyando los reformatorios cluniacenses. Se retira, finalmente, al monasterio de Seltz, y poco después de su muerte se le venera como santa.

Un caso particular de poder en manos de las mujeres es el conocido como la “pornocracia” romana. En la primera mitad del siglo X Roma está dominada por el linaje de los Teofilactos, cuyas mujeres emplean sin escrúpulo alguno estrategias para conquistar *Marozia* el poder o para transmitirlo a sus hijos, controlando con sus acciones la vida política romana y la elección de los pontífices. Marozia (*ca*. 892-antes de 937) tiene un hijo del papa Sergio III (?-911, pontífice a partir de 904); apoyada por su poderosa madre Teodora —quizás amante del arzobispo de

Rávena, que luego se convirtió en el papa Juan X (860-928, pontífice a partir de 914)—, conseguirá que su hijo asuma el solio pontificio con el nombre de Juan XI (911-935, pontífice a partir de 931). De su marido, Alberico de Espoleto, Marozia tuvo otro hijo, Alberico II (?-954), que gobernará Roma por 20 años.

Como hemos visto, entonces, no se puede decir que las mujeres hayan sido objetos pasivos de intercambio ni que hayan ejercido el poder con características diferentes de las de los hombres. Más bien al contrario: la variedad de las experiencias nos demuestra que, respecto a la gestión del poder, donde vale más la intuición política y la fuerza de carácter, las diferencias sexuales parecen muy poco significativas.

Véase también

"La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "La aristocracia", p. 304; "Los pobres, los peregrinos y la asistencia social", p. 309; "La vida religiosa", p. 318; "La vida cotidiana", p. 327.

LA VIDA COTIDIANA

SILVANA MUSELLA

La alimentación de los hombres de la Alta Edad Media es cualitativamente pobre, pero no cuantitativamente escasa, excepto en los periodos de carestía. La vestimenta típica del campesino consiste en tres piezas principales: túnica, bata y capa. Las mujeres visten túnicas que llegan a los tobillos. Una enfermedad, la lepra, ha prevalecido como símbolo de toda la Edad Media. La Iglesia no se interesa todavía en las ceremonias paganas de los muertos y persisten hasta los siglos VII-VIII los ornatos funerarios.

La historia de la vida cotidiana como fenómeno de divulgación histórica empieza a difundirse en los años cuarenta del siglo pasado y se convierte pronto en un campo idóneo para reagrupar y describir hechos que no se dejan categorizar fácilmente en otras áreas mejor definidas, como la política o la economía. Se trata a menudo de una descripción de la realidad que reviste cierta fascinación y que suele estar llena de noticias eruditas y curiosas, pero que se presenta, en su conjunto, como una narración sin cuestionamientos.

A partir de la nueva línea historiográfica impulsada por la revista *Annales*, los historiadores se empeñan en recoger el peso real de la vida cotidiana y recuperar la historia de aquellas cosas que parecían no tenerla: vida material y comportamientos biológicos, historia del consumo, de los alimentos y de la vestimenta, historia del clima y de las enfermedades. Se ha pasado, pues, de una descripción de la vida cotidiana a una investigación sobre la cultura material y sobre cómo y por qué, en determinados contextos, ciertas poblaciones llevan un estilo de vida específico.

Las condiciones naturales

Antes de emprender cualquier estudio de la vida cotidiana en la Alta Edad Media es preciso establecer las condiciones generales y materiales en que esta vida se desarrolla y los límites que le son impuestos, límites ante todo ambientales. ¿Qué medios tienen los hombres para defenderse de ellos o para dominarlos? Viven en congregaciones dispersas en las márgenes de los bosques, se ven azotados por carestías, por diversas enfermedades, por el clima; poseen pocos utensilios, habitan casas pobres y su vestimenta no siempre es la adecuada para afrontar la intemperie. Sus preocupaciones principales son más defensivas que agresivas y están dirigidas, sobre todo, a proteger, alimentar y cubrir el cuerpo. Empecemos, pues, con el análisis de estos tres elementos: hábitat, alimento y vestimenta.

Gracias a la tecnología moderna, la fotografía aérea puede hoy captar diferencias en la morfología de los suelos que escapan a la mirada horizontal y documentar el estado precedente de la vegetación. Se puede conocer así no sólo la extensión de las superficies boscosas, sino, a partir del análisis de las diferentes variedades de polen, también qué tipo de árboles estuvieron presentes en las diversas zonas. Así, ha sido posible estudiar las variaciones en la composición del manto vegetal en el área de Occidente. Estas modificaciones, generalmente espontáneas o ligeramente afectadas por la presencia humana (por ejemplo, en la sustitución de los avellanos por hayas, carpes y abetos), producen a su vez importantes variaciones en la composición del humus que condiciona los diversos tipos de sotobosque. El bosque se ve continuamente penetrado o explotado, aunque con medios más bien modestos: de él, el campesino se procura la leña para construir o para calentarse; de él obtiene las setas, castañas, avellanas y todos los demás frutos que consume; del bosque adquiere la miel y la caza.

Bosques y vegetación

La lucha cotidiana contra la hostilidad del entorno pone continuamente en riesgo cualquier éxito logrado previamente. El desborde de los ríos sobre terrenos mal drenados supone continuas inundaciones, con su consiguiente destrucción de cosechas y muerte del ganado. Para decirlo brevemente, el espectro de la carestía es un fantasma que hay que confrontar periódica y sistemáticamente: cuando éste domina, en ocasiones de extrema hambruna, una vez agotada la caza de animales y aves, los hombres se ven obligados a alimentarse de carroña (o peor aún). Nos han llegado crónicas de la época que registran casos de canibalismo; quizás de esta época provienen precisamente los cuentos de ogros que acechan en los bosques espesos y se alimentan de carne humana.

El uso del suelo por parte de los hombres es realmente exiguo y entre cada grupo poblacional se extienden inmensos bosques que,

a menudo, hacen las veces de frontera.

Con la gran crisis del siglo IV aquellos que todavía viven diseminados por los campos abandonan sus lugares tradicionales y se reagrupan para practicar formas de vida comunitaria que propician la aglomeración de viviendas, con pequeñas parcelas de tierra labrada alrededor de una iglesia y con un cementerio. Por razones de conveniencia y subsistencia una gran masa de campesinos-pastores decide, pues, vivir en aldeas.

A partir del siglo VIII se consolida en Italia esta nueva red habitacional de los campos, sobre la que, más tarde, se superpondrá la red de los castillos. La lucha contra el frío, el viento, la lluvia, la nieve y los animales salvajes impulsa la construcción de casas y el desarrollo de estrategias de calefacción o ventilación según las estaciones.

Debido a su fácil abastecimiento, la madera constituye el material de construcción más difundido, pero también hay otros materiales que pueden ser perecederos: la tierra (puesta al sol en bloques u horneada para obtener tejas y ladrillos), la paja, los encañados, etc. La piedra viva y tallada *ad hoc* se utiliza sobre todo en las grandes edificaciones de iglesias y conventos. Reaparecerá como material en la construcción de viviendas hacia el siglo XI.

Las habitaciones

Si bien la iconografía es abundante para los siglos siguientes, para este primer periodo son más abundantes y útiles los resultados de la arqueología medieval. La costumbre de levantar edificios de dos aguas como viviendas para familias extendidas encuentra sus raíces profundas no sólo en la difusión del modelo germánico-celta de la idea de familia (vinculada al concepto de estirpe, constituida por grandes agrupaciones que no están emparentadas necesariamente por un ascendiente común), sino también en la recuperación de tradiciones rurales de construcción que permiten edificar autónomamente la propia morada, con la casa rural de “gran salón” que consiste en un amplio espacio rectangular que puede albergar a unos cincuenta hombres y a sus animales. El

fuego se mantiene afuera, en un lugar separado, por el temor a los incendios y también para ponerlo a disposición de más familias. En los asentamientos urbanos el tipo de vivienda es diferente: hay una tendencia hacia el predominio de pequeñas casas individuales con un hogar. Poco se puede decir sobre los acabados, que, por ser casi exclusivamente de madera, cuero o tejido, no han llegado hasta nosotros.

La comida

Otro elemento fundamental en la lucha contra el frío y el calor excesivos es la comida. El estudio de la alimentación medieval ha tenido recientemente muchos avances y nos ha llevado a una conclusión inesperada: contrariamente a lo que se podría pensar (y salvo los tiempos de carestía) en el Occidente medieval se come abundantemente desde el punto de vista cuantitativo, aunque los alimentos no son siempre idóneos desde el punto de vista cualitativo. La base alimenticia está constituida esencialmente por lo que se puede confeccionar con cereales y harinas varias.

En muchos ámbitos la carne es bastante rara; cuando la hay se consume hervida, en trozos en las sopas o, a veces, asada. También el pescado se consume escasamente, aunque se le puede encontrar fresco, seco o conservado en sal. El plato fuerte es la sopa concentrada de verduras que se cocina con cuantos ingredientes es posible encontrar: hierbas recogidas en el campo, coles, zanahorias, cebollas. También están las legumbres secas, avellanas, castañas, setas y, sobre todo, los huevos (consumidos abundantemente excepto en Cuaresma) y los lácteos.

Se cultiva muy poca fruta, como no sean manzanas, pero aparecen en las mesas peras, membrillos y melocotones, junto a bayas y moras silvestres del bosque.

La bebida principal es el agua, pero también las bebidas alcohólicas como la sidra y la cerveza están muy difundidas. Naturalmente, también se bebe vino, aunque es de difícil

conservación. En todos los lugares en que el clima lo permite, se cultivan viñas.

El vestido

La vestimenta tiene la función primordial de cubrir el cuerpo y defenderlo del frío. El vestido de trabajo es, en esencia, el de uso diario: es simple y funcional para facilitar los movimientos que exige la jornada laboral. La bata es la pieza de indumentaria que caracteriza a los trabajadores de ambos sexos y constituye la señal distintiva del trabajo manual, lo mismo en el campo como, más adelante, en las ciudades. Para todo el periodo medieval la vestimenta típica del campesino consiste en tres piezas principales: túnica, bata, y capa. La túnica de mangas anchas puede ser de lana o de lino; la capa, de piel, cuero o paño pesado, a veces va forrada. No debe pensarse que los mantos de piel fueran prenda exclusiva de las clases acomodadas porque una piel de cordero u oveja también podía ser más económica que un tejido grueso. También está el manto corto, con o sin capucha, que cubre sólo el busto. Existen los pantalones, sujetados con un cordón, pero su uso es raro. El calzado es de cuero y se asegura sobre el tobillo o se usan botas que cubren la pantorrilla. Las mujeres visten túnicas que llegan hasta los tobillos y sostienen el talle con un cinturón. Difícilmente podrían andar sin cubrir la cabeza hombres y mujeres que trabajan el campo. La indumentaria es generalmente gris o, en todo caso, oscura, y generalmente tiene el color natural de la lana: la ropa teñida implica gastos notables. Otra característica de la indumentaria medieval es que no presenta formas específicas para cada estación, porque en invierno sencillamente se portan más prendas. Las fuentes iconográficas que ilustran indumentaria se refieren normalmente a personas encumbradas, o se limitan al séquito de los soberanos. Hacia el siglo X se empiezan a

El atuendo laboral

Colores y formas

documentar tejidos lujosos con joyas y bordados para la indumentaria religiosa.

Las condiciones sanitarias

La enfermedad simbólica de la Edad Media (como de toda la Antigüedad) es la lepra, con sus manchas dérmicas, sus bubones, la destrucción de manos y cartílagos de la nariz y la parálisis progresiva. Los enfermos suelen ser encerrados en sanatorios alejados de los lugares más poblados y se suele prender fuego a sus casas y pertenencias. Alrededor del año 1000 brota en Francia y en Alemania una extraña epidemia denominada “fuego del infierno” o “fiebre de san Antonio”. Se trata, con toda probabilidad, de lo que hoy conocemos como ergotismo, una forma de intoxicación debida sobre todo a las harinas de centeno contaminadas por cornezuelo, un hongo invisible a simple vista. Como el hongo parásito se difunde por campos enteros, toda la población resulta afectada y la enfermedad asume dimensiones epidémicas. El enfermo sufre vértigos, convulsiones, delirios, escozores y fiebre. También la ingestión de comidas en mal estado o infectadas por insectos y roedores causa muchas enfermedades. La escasa variedad en la alimentación provoca una fuerte descompensación y es muy común la falta de vitaminas.

Las enfermedades

La práctica quirúrgica casi siempre es mortal. La medicina galénica da algún resultado con el uso de plantas medicinales mezcladas con especias. Un buen número de curaciones se atribuye, por el contrario, a la intercesión de los santos o, de plano, a rituales que se practican como formas de superstición que han sobrevivido del antiguo paganismo.

Las curas

En cuanto a los difuntos, la Iglesia, concentrada principalmente en la abolición de los rituales paganos, no participa al inicio en las ceremonias para los muertos, salvo en casos que involucraban a

los santos y sus reliquias. Para evitar mezclas supersticiosas un canon del Concilio de Nantes de 658 prohíbe al clero participar en las conmemoraciones de muertos que tienen lugar, generalmente, en el séptimo y el trigésimo días después del deceso, e, incluso, en el aniversario. La arqueología revela, sin embargo, la persistencia y la difusión de decoraciones funerarias tradicionales hasta los siglos VII-VIII.

Véase también

"De la ciudad al campo", p. 56; "El paisaje, el ambiente natural y la demografía", p. 255; "La decadencia de las ciudades", p. 259; "La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "Industrias y corporaciones", p. 280; "Comerciantes y vías de comunicación", p. 284; "El comercio y la moneda", p. 295; "La aristocracia", p. 304; "Los pobres, los peregrinos y la asistencia social", p. 309; "La vida religiosa", p. 318; "El poder de las mujeres", p. 321.

FIESTAS, JUEGOS Y CEREMONIAS

ALESSANDRA RIZZI

***El paso de la Antigüedad a la Edad Media fue testigo de una disminución de las prácticas lúdicas en el contexto de la nueva cultura cristiana. No obstante, algunos juegos y espectáculos de la tradición antigua perviven en la Edad Media, sobre todo en Constantinopla, donde cobran relevancia por la dialéctica entre pueblo y poder. En este periodo, además, la dicotomía* romanitas-barbaritas *también opera en el plano de lo lúdico, donde algunas veces funciona como factor de asimilación y otras, de distinción*.**

LA ACTIVIDAD LÚDICA EN LA EDAD MEDIA

Con el término *lúdico* se identifican una dimensión y una función

en la vida del hombre que resultan irrenunciables y están íntimamente ligadas a su situación histórica y cultural. Junto al *Homo sapiens* los contemporáneos reconocen en efecto, entre otros términos, un *Homo ludens:* "normal" si se piensa, por ejemplo, en los espacios dedicados al deporte en la realidad contemporánea o en las prácticas lúdicas de entrenamiento en la Grecia antigua. Mucho más escasas son, sin embargo, las constataciones de sucesos lúdicos o de rituales festivos y conmemorativos más complejos y articulados en los siglos de la Edad Media. Es preciso, sin más, suponer al menos una ruptura entre la conciencia de su valor por parte de la cultura dominante (que genera una desatención), por un lado, y la efectiva difusión de tales actividades en la sociedad de su tiempo, por el otro. Esta antigua "desatención" ha condicionado también, en un pasado reciente, los estudios sobre el periodo.

Homo ludens

El inicio de la Edad Media coincide con la crisis de la *auctoritas* y del sistema económico imperial, el asentamiento dentro del *limes* romano de pueblos extranjeros y la promoción del cristianismo como religión de Estado, que marca profundamente la cultura y modifica los modos de pensar y de percibir la realidad. Sintomático de los efectos producidos por estos nuevos esquemas culturales sobre la esfera del *ludus*, es la transformación de sentido que experimenta el concepto antiguo de *otium*, que, entre otras cosas, abarcaba las actividades lúdicas y recreativas. Si, en efecto, para los intelectuales más destacados, como Ovidio (43 a.C.-17 / 18 d.C.), Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) o Séneca (4 a.C.-65 d.C.), el *otium* representa una experiencia útil, intelectualmente creativa, que es capaz de regenerar el espíritu después de las fatigas de la vida pública, conforme nos acercamos a la Edad Media, en contraste, se le representa, proverbialmente, como generador de vicios y causa de los peores males, entre los cuales, durante un largo periodo, el más preocupante fue la miseria. Lo que ocurrió, pues, en el paso de la Antigüedad a la Edad Media fue "la

El escándalo de la actividad lúdica

subordinación del *otium* al *negotium* o, mejor aún, a la *labor;* muy especialmente, el tiempo del *loisir* se sustituye completamente por el tiempo del espíritu y la plegaria" (G. Ortalli, *Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali*, 1995). Con los Padres de la Iglesia se inaugura, entonces, una tradición que prohíbe todo acontecimiento relacionado con la esfera lúdica: si, por ejemplo, Tertuliano (siglos II-III) considera que las manifestaciones del circo y el teatro son actividades idolátricas y contrarias a las promesas bautismales, Juan Crisóstomo (*ca.* 345-407) las considera un peligro para los jóvenes, un desperdicio de tiempo y un derroche de dinero; así pues, denuncia como un verdadero escándalo que los cristianos prefieran participar en los juegos públicos antes que dedicarse por completo a Dios.

La herencia de la Antigüedad

A pesar del desprecio que por ellos muestra la nueva cultura, los espectáculos públicos persisten, sobre todo en el Oriente bizantino, donde se prolonga la estructura estatal romana. En el hipódromo de Constantinopla, donde pueblo y *basileus* tienen ocasión de encontrarse, se celebran ceremonias importantes (proclamaciones del soberano y triunfos) y espectáculos muy apreciados (carreras de carros y a pie, luchas entre atletas, caza, exhibiciones de animales feroces, juegos de habilidad y representaciones escénicas). En la época justiniana (siglo VI) estos espectáculos los ofrece el cónsul que está anualmente a cargo y son reglamentados por una ley específica. Las manifestaciones del circo, en particular las carreras de carros, además de revestir un enorme valor simbólico (el emperador de la Antigüedad tardía se representa en ellas como una suerte de gobernador cósmico que guía el "carro" del Estado), asumen una gran relevancia política. Las facciones deportivas (los verdes y los azules), que eligen a sus

Los espectáculos en Constantinopla

aurigas (protagonistas de las carreras de carros) y proveen lo necesario para la organización de la competencia, asumen la fisonomía de verdaderos partidos políticos militarizados. Durante la competencia, el emperador de los romanos, mediante su apoyo a una u otra facción, incrementa poderes personales, recibe el consentimiento público, celebra victorias militares y corrige los efectos provocados por medidas impopulares. Los súbditos, por otro lado, están conscientes de su doble papel de *supporters* deportivos y partícipes políticos, y aprovechan los espectáculos circenses no sólo por su dimensión "lúdica", sino también para dar voz a los desacuerdos políticos: la famosa revuelta conocida como Nika (por el grito con que se alentaba a los campeones en las carreras de carros y que significa "¡victoria!"), que estalla en Constantinopla en 532 durante una carrera y que fue reprimida a duras penas y con el recurso de las armas, unió por una ocasión a rivales verdes y azules contra la política fiscal del gobierno de Justiniano I (481?-565, emperador a partir de 527) y pronto se extendió hasta involucrar a toda la ciudadanía. Hay que esperar hasta el paso de los cruzados (fines del siglo XI-principios del XIII) para que tales competencias se vean remplazadas por nuevas modas, como la del torneo feudal.

Por lo demás, la capital bizantina recibe, en su calidad de intermediaria entre dos mundos, también el influjo del Oriente. Un antiguo juego de pelota ecuestre por equipos (el *tzukanion*, probable antecesor del actual polo), que se practica con asiduidad en la corte para educar a los jóvenes soberanos destinados a gobernar, parece haber llegado a Constantinopla desde Persia. El largo y difícil enfrentamiento político y militar entre los dos imperios, no resuelto sino hasta el siglo VII, propicia, entre otras cosas, una "ósmosis de modelos y ecos en el ámbito de los símbolos y las fórmulas rituales", en cuyo seno se introduce también esta práctica (C. Azzara, *Tzukanion. Un gioco equestre con la palla alla corte de Bisanzio*, 1996). Con las Cruzadas, finalmente, el juego se llevará a la Francia medieval *(chicane):* tenemos aquí un buen ejemplo de la "permeabilidad" entre

culturas opuestas en momentos del más intenso enfrentamiento.

La supervivencia de los juegos romanos

En Occidente los juegos romanos no se interrumpen del todo con las primeras prohibiciones: en Roma los juegos gladiatorios *(munera)*, probablemente abolidos por Honorio (384-423, emperador a partir de 395) en 399, no desaparecen verosímilmente sino hasta los años cuarenta del siglo V, cuando ya resultan demasiado caros para quienes solían financiarlos —cuestores o *principes*— y que ahora tienden a dilatar en su periodización, con el consecuente decaimiento de la calidad de los combates y del interés del público, que determinará, a la postre, su desaparición. Los últimos registros de *venationes* (combates contra animales salvajes), que sobrevivieron a los *munera* y a la prohibición de Anastasio I (*ca.* 430-518, emperador a partir de 491) de 499, corresponden a la primera mitad del siglo vi, y al mismo periodo se remontan también las últimas carreras de carros. Asisten a ellas, entre otros, el godo Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), en Rávena, y los reyes francos en Arlés: ejemplos del creciente influjo de los soberanos germánicos sobre la *romanitas*, de la que se presentan como legítimos herederos y de la que recuperan la importancia de los espectáculos públicos para las relaciones entre *imperator* y *populus*.

Las comparaciones entre *romanitas* y *barbaritas* prosperan en todos los ámbitos, incluido el lúdico. Sidonio Apolinar (*ca.* 430-*ca.* 479), obispo de Clermont en 472, discute el parecido entre los pasatiempos de la nobleza galo-romana (a la que él pertenece) y los de la aristocracia visigoda (caza, tiro con arco, ejercicios de habilidad marcial, natación, juegos de dados y diversos juegos de mesa o de pelota); los historiadores los han considerado, por lo tanto, "un importante factor de asimilación" entre las dos etnias (J. M. Carter, *Medieval Games. Sports and Recreations in Feudal Society*, 1992). En un contexto diferente, sin embargo, precisamente la actividad lúdica y de adiestramiento es la que marca la gran diferencia entre *romanitas* y *barbaritas:* el

historiador bizantino Procopio (*ca.* 500-después de 565) refiere la hostilidad que mostró la aristocracia ostrogoda hacia la "romanización" del joven soberano Atalarico (*ca.* 516-534), que buscaba —según argüían ellos— su madre Amalasunta (*ca.* 498-535) porque, en el "programa educativo" que ella planteaba, faltaban justo aquellos ejercicios con las armas tan estimados en el universo bárbaro.

En la Europa Bárbara

En el universo lúdico de los pueblos bárbaros es preciso distinguir, ante todo, qué elementos derivan de su pasado pagano y tradicional y cuáles, en cambio, se deben al encuentro con la cultura latina y cristiana. Los testimonios, escasos y poco homogéneos, a menudo nos llegan filtrados por la mirada de escritores romanos hostiles que no se interesan precisamente por este asunto. En el mundo germánico prevalecen, incluso como elemento de articulación interna, ciertas costumbres lúdicas; en particular, aquellas en las que participa o destaca el varón adulto, guerrero, pues ésta es la figura sobre la que está organizada completamente este tipo de sociedad. Se trata normalmente de ejercicios con las armas (a caballo o no), demostraciones de fuerza, competencias de lucha o de levantamiento de pesas, carreras: prácticas que tienen un objetivo claramente utilitario, de adiestramiento en el uso de las armas y de mantenimiento de la condición física durante las breves pausas de la guerra, pero también tienen un objetivo demostrativo, de exhibición de la habilidad y de la fuerza de ánimo. Los protagonistas son, sobre todo, los soberanos germánicos (en su calidad de jefes militares): desde el godo Totila (?-552, rey a partir de 541), que antes del enfrentamiento final contra los bizantinos (en Gualdo Tadino, en 552) hace una exhibición de acrobacias con lanza a caballo frente a los ejércitos alineados, hasta los lombardos Grimoaldo (*ca.* 600-671), que

Juegos de guerreros

practica con el arco derribando palomas, o Agilulfo (?-616, rey a partir de 590), que para hacerse reconocer por su futura esposa Teodolinda (?-628, a cargo del poder desde 616) exhibe su fuerza arrojando un hacha contra un árbol. Para caracterizar la grandeza de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) su biógrafo Eginardo (*ca.* 770-840) destaca su "superlativa" habilidad deportiva: en las carreras a caballo, en la caza, pero, sobre todo, en los desafíos de natación que continuamente practicaba con muchos caballeros. Por último, mencionaremos que en la alianza entre Luis *el Germánico (ca.* 805-876, rey a partir de 843) y Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) —los Juramentos de Estrasburgo de 842—, en la que prometen pelear, en perjuicio de Lotario I (795-855, rey a partir de 818, emperador a partir de 840) por la herencia imperial de Luis *el Piadoso* (778-840, soberano a partir de 814), el acuerdo entre los hermanos se sella mediante la celebración de un enfrentamiento militar ficticio entre sus dos ejércitos, en el que se amenaza con la ira de los dos soberanos a todo aquel que pretenda traicionarlos.

El paisaje y el clima condicionan la práctica lúdica: en el norte de Europa las divinidades y los héroes de la mitología escandinava destacan en la natación, en las regatas o en las competencias a caballo, pero, sobre todo, en el patinaje sobre hielo y en las carreras con esquís; no faltan, además, esporádicas noticias de algunos juegos específicos, como el *knattleikur* (probable antecedente del *hockey* moderno). La caza, practicada originalmente para procurarse el alimento, también es un pasatiempo común (sobre todo para el varón aristócrata) y un elemento importante de la educación y el adiestramiento del joven guerrero en la gran mayoría de las estirpes bárbaras, no sólo germánicas. Un momento privilegiado para la expresión de la sociabilidad es el banquete, que adquiere una dimensión lúdica: comer y beber en abundancia y en compañía, además de provocar gusto, se convierten en verdaderos desafíos de proeza y resistencia. Los

Competencias, caza y banquetes

banquetes presentan una fisonomía festiva en la cual el organizador (emperador, rey, príncipe...) tiene oportunidad de mostrar su riqueza, generosidad y, por lo tanto, el poder que ostenta, y otra fisonomía política en la que los elementos que componen el banquete (la asignación de lugares, la comida, la bebida) son también elementos de un ritual que comunica solidaridad entre iguales o fidelidad al señor, representa alguna paz alcanzada, la voluntad de conmemoración, o, por el contrario, algún caso de rebelión o de humillación pública.

Narraciones, música, juegos de mesa

Entre las actividades del tiempo libre el universo bárbaro cuenta con algunas que atañen a la esfera intelectual, como la música, la poesía y la narración de historias que transmiten el patrimonio histórico y mitológico de una etnia, según corresponde al carácter predominantemente oral de estas culturas. Tales actividades, sin embargo, se convierten en instrumentos de distinción social: quien sobresale en ellas, en efecto, adquiere prestigio en el grupo al que pertenece. También tenemos pruebas de la existencia de juegos "de mesa", practicados sobre una superficie en la que se mueven piezas, con o sin el auxilio de los dados. Rodolfo, rey de los hérulos (probablemente a principios del siglo VI), juega *ad tabulam* mientras su ejército está enfrascado en un enfrentamiento fatal contra los lombardos. Los ajuares fúnebres escandinavos y lombardos del siglo VII son, sin embargo, los que nos han dejado mayor número de muestras ejemplares de piezas de juegos de mesa de diversa factura.

A la dimensión histórica y material de estos juegos es preciso añadir otra simbólico-cultural. La literatura celta medieval, por ejemplo, hace referencia a menudo al *fidchell* —un juego de origen antiguo, sobre un tablero, con un número diferente de piezas para cada jugador y una pieza central, que tiene, claramente, el papel de rey—, cuyas reglas implican una alta probabilidad de victoria alterna entre dos adversarios expertos.

En los textos épico-legendarios este juego es un verdadero *topos* literario, "emblema de la sabiduría que el jugador victorioso

demuestra tener" (A. Nuti, *Il gioco del fidchell nella letteratura celtica medievale*, 2001), practicado por las figuras heroicas o personajes de la realeza, cuyas superiores cualidades intelectuales están simbolizadas, precisamente, por la habilidad con la que practican el juego.

También los dados, por los que el ostrogodo Teodorico se apasiona, tienen bastante difusión en el mundo bárbaro. Tácito (*ca*. 55-117 /123) subraya la *pervicacia* de los germanos para este juego, *res prava* porque su práctica suele acompañarse de la pérdida de todo, incluso la *libertas*. Estos extremos se explican porque el juego de dados se remonta muy probablemente a una costumbre mucho más antigua de interrogar a la fortuna mediante el lanzamiento de dados, gesto en el que los germanos siguen viendo una manifestación inmediata del hado, a cuya voluntad no se pueden oponer. Así pues, cualquier apuesta, a sus ojos, es una legítima expresión de la voluntad divina y obliga a quien pierde "a padecer las consecuencias de su derrota" (R. Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, 1998), sin importar cuál sea la apuesta en cuestión, incluso si se trata de la libertad personal.

Véase también

"La economía 'cortesana' y el señorío rural", p. 264; "La aristocracia", p. 304; "La vida religiosa", p. 318; "El poder de las mujeres", p. 321; "La vida cotidiana", p. 327.

EL DOCUMENTO MEDIEVAL

CAROLINA BELLI

Nuestro conocimiento de la Edad Media está fundado en documentos recopilados en aquella época remota, que a menudo se nos presentan de oscura lectura y comprensión. No obstante, una vez superadas las dificultades inmediatas de interpretación es posible

***escuchar de cerca en estos documentos la voz viva de los representantes de todas las clases sociales, desde los soberanos hasta el pueblo llano*.**

LOS DOCUMENTOS DE LA ALTA EDAD MEDIA

El conocimiento de la historia de la Alta Edad Media resulta difícil por la falta de documentos y fuentes directas del periodo, muchos de los cuales fueron destruidos entre tantas vicisitudes; otros son escasos debido a la incapacidad de la sociedad —que todavía se organizaba según sistemas poco complejos— de transmitir la propia memoria histórica y jurídica mediante testimonios oportunos. La crisis de la sociedad de la Alta Edad Media, debido a la eliminación de las estructuras administrativas de amplio alcance de la administración romana y al avance de las poblaciones bárbaras, que tradicionalmente no se apoyaban en documentos escritos para recordar y transmitir los momentos importantes de su historia, provoca que la noción de "escritura" sea exclusiva de muy pocos individuos, normalmente pertenecientes a los grupos sociales más elevados: pocos son, en efecto, los que saben leer y escribir (generalmente se trata de eclesiásticos), y aún menos los que están familiarizados con las nociones del derecho. De los muchos pueblos bárbaros que llegan al territorio europeo, sólo pocos (y después de varias generaciones) se acercan a la práctica del testimonio escrito, que, por lo demás, no consideran constitutiva de derechos, sino sólo como memoria de un acontecimiento, mientras que la sustancia del proceder jurídico, sea público o privado, queda enteramente circunscrita a la relación entre las personas.

Una escasa documentación escrita

Ahora bien, por lo que concierne a la historia de la documentación, Europa, y en particular la Italia de la Edad Media, presenta en su interior una muy acentuada heterogeneidad y variación, fruto de la intensa estratificación de situaciones

diversas y complejas. Los grandes centros de cultura son los monasterios, sobre todo los benedictinos, gracias a la paciente labor de los monjes, que transcriben con atención los más antiguos manuscritos, usando y readaptando los estilemas de una escritura que hoy sólo podemos leer con la ayuda de paleógrafos expertos: es precisamente gracias a ellos que nos han llegado muchas, pero no todas, las manifestaciones de la cultura clásica. Las obras de los *scriptoria* de los monasterios se refieren sobre todo a la cultura literaria y jurídica de la Antigüedad clásica y son prueba impresionante de sus afanes los hermosos códices iluminados, manuscritos que, complementados con miniaturas, no sólo son testimonios valiosísimos de la historia de aquella época sino también verdaderas obras maestras de la historia del arte.

Los scriptoria

DIPLOMAS, *CHARTAE* Y NOTICIAS

La Edad Media nos ha dejado, por otro lado, además de los códices, los *exultet* y los rollos de procedencia monástica; también numerosísimos documentos de otra naturaleza, en particular: diplomas, privilegios, *chartae*, *notitiae* y juicios, la mayoría de las veces asentados en pergamino (pero algunas otras en papiro o papel "bambagina"), que testimonian las relaciones jurídicas entre quienes poseen el poder, los representantes del Estado *ante litteram* y los subordinados, súbditos o incluso individuos libres que debían constreñirse a las resoluciones jurídicas.
La tradición alemana denomina a estos documentos *urkunden*, es decir, actas jurídicas, testimonios de actos celebrados con valor jurídico entre un soberano y su pueblo o entre personas normales y que se distinguen de todas las demás fuentes contemporáneas (a las que, sin embargo, a veces se parecen en su aspecto exterior) que transmiten la memoria o informan de hechos, pero siempre tienen un carácter histórico narrativo y nunca jurídico. Todavía hoy estos

Las actas jurídicas

documentos constituyen el cuerpo principal de los fondos en pergamino, el acervo llamado *diplomático*, que representa la parte más antigua y la más valiosa, a partir del siglo VII, de los archivos de los monasterios, abadías o, también, de algunos reinos; documentos que han sobrevivido hasta hoy a pesar de los numerosos acontecimientos destructivos que la historia, a menudo, ha infligido a archivos y bibliotecas.

DOCUMENTOS JUDICIALES, NOTARIALES Y ECLESIÁSTICOS

En los reinos de la más antigua fundación la elaboración y el envío de diplomas (documentos oficiales) del soberano está confiada al canciller del rey, que tiene expresamente la tarea de coordinar la "cancillería", es decir, la papelería y documentación real. Él es el funcionario encargado de organizar y transmitir las actas promulgadas por el soberano; es capaz de traducir las características típicas del derecho de su tiempo y los rasgos del gobierno de su señor a formas determinadas, fijadas por una tradición cada vez más exacta y en atención a reglas y formalidades jurídicas en las que por doquier se deja sentir en cierto grado el eco del derecho romano, conocido a través del derecho bizantino y los ejemplos que les llegan de la documentación oficial del Imperio de Oriente. La lectura diplomatista de estos documentos nos revela muchos aspectos de la civilización que les sirve de base. La elección del título que el soberano se reserva para sí mismo *(dux, princeps, imperator, consul, rex)* nos informa sobre las raíces del poder y sobre las minucias del sentido que subyacen en la organización general del Estado, que era la base y razón de ser de cada tipo de entidad organizativa y de las jerarquías que prevalecen entre ellas. Los lombardos, por ejemplo, que en sus *precepta* se refieren al *dux gentis Langobardorum*, mantuvieron fielmente hasta el siglo VIII la estructura de su sociedad organizada en grupos militares conducidos por un comandante. Al elegir la *intitulatio* de *imperator*, Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) y sus descendientes definen de manera inequívoca la raíz de su soberanía como un mando absoluto y

supremo de ascendencia romana directa. Más adelante, Federico II (1194-1250, emperador a partir de 1220) será *imperator*, pero también había ostentado el título de *rex Sicilie* y también de *patricius romanorum* (que correspondía sólo a los futuros poseedores del título de *imperator*). La atención a la enumeración de todos los títulos en los privilegios enteramente solemnes y los menos solemnes nos informa sobre las posesiones feudales de cada autor del documento en un mundo en el que la jerarquía de las relaciones feudales permea toda organización pública y es fuente de toda legitimación para la posesión de una tierra o el reconocimiento de un derecho. Esto nos debe recordar, por otra parte, la estricta e íntima relación que existe entre los documentos —y, para el caso, también entre los individuos de una sociedad— y las representaciones heráldicas de escudos de armas y sellos, verdaderos medios de comunicación visual de una situación de derecho. El léxico de los documentos, incluso en el esquematismo del lenguaje jurídico empleado por cancilleres y notarios, ilustra todos los aspectos de la vida jurídica, social y económica: desde las solemnes palabras de los príncipes cuando acuerdan la paz hasta los alegatos que determinaban las relaciones entre los Estados o las siempre inestables y nunca definitivamente fijas relaciones entre el soberano y sus vasallos y feudatarios.

Títulos y jerarquías

Mucho más abundantes en noticias minuciosas, cuyo conjunto constituye la voz viva de los pueblos antiguos, son los documentos escritos por jueces contratados para dar fe de algún acto jurídico y por los notarios que nos transmiten hechos y circunstancias de personas determinadas y todavía hoy constituyen la inmensa mayoría de los acervos manuscritos existentes. Encontramos entre ellos testimonios de todo género: desde la compraventa de terrenos y animales, resoluciones de litigios y altercados, acuerdos previos a una boda, o donaciones *pro rimedio anime*, hasta testamentos, que constituyen los ejemplos más palpables de la sensibilidad religiosa de los moribundos, así como todos los instrumentos

La firma del notario

jurídicos que hicieron posible el desarrollo y la evolución de las instituciones de derecho mercantil. El nuevo elemento, particular del derecho medieval, es el nacimiento de la figura del notario, siempre acompañado del “juez de contratos”, fenómeno que provoca, sobre todo en la Alta Edad Media, una confusión entre documentos judiciales y documentos notariales, de la que el ejemplo más famoso es el dictamen conocido como Plácito de Capua.

Finalmente, junto a los documentos que se refieren a la sociedad civil, nos han llegado innumerables documentos eclesiásticos, cosa que se comprende fácilmente si se considera el papel que desempeñaba la Iglesia en la sociedad medieval; estos documentos ofrecen un minucioso y detallado testimonio del desarrollo y la consolidación del derecho canónico: desde bulas pontificias que definen al papa como *episcopus servus servorum dei*, corroboradas con sellos de plomo, hasta la característica “rota” —es decir, resolución del Tribunal de la Rota, Santa Sede— de los documentos episcopales, que a menudo poseían un doble valor, eclesiástico y civil, o los manuscritos de las abadías o del clero regular, que dan indicios de una presencia eclesiástica remota pero igualmente viva.

La producción de los documentos

A juzgar por lo que nos ha llegado, la producción del documento medieval implica una considerable elaboración de materiales de escritura: hasta el siglo VII se usó el papiro que provenía de Sicilia o de Egipto; luego, cuando estas vías de comunicación se vieron interrumpidas con la llegada de los árabes, el material por excelencia fue el pergamino, que, por tratarse de la piel de un animal, tiene muy alto costo de producción. Sólo en la Baja Edad Media se convierte el papel en un material de empleo común, que se originó con el aprovechamiento de residuos y trapos de algodón, se difundió en Europa por medio de los amalfitanos y

luego empezó a producirse de manera industrial en Fabriano.

Véase también

"El derecho romano y la compilación justiniana", p. 107.

FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

UMBERTO ECO

En desafío a las periodizaciones convencionales, la filosofía medieval inicia casi un siglo antes de que comience la Edad Media, cuya fecha de nacimiento coincide con la de la caída del Imperio romano de Occidente, en 476. En efecto, el siglo IV y el principio del V están dominados por la figura de uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, cuya influencia en el pensamiento medieval será constante y profunda: san Agustín (354-430).

Agustín representa la conclusión de la época de la patrística, pero serán los siglos venideros, en realidad, los que se verán inspirados por el patrimonio de su pensamiento. Si, una vez más, las simplificaciones escolares pretenden que la filosofía medieval esté dominada por el contraste entre aristotélicos (generalmente dominicos) y agustinos (en gran parte franciscanos), la realidad es que los grandes temas agustinianos circularán durante todos los siglos anteriores al año 1000 y aun durante el desarrollo de la escolástica, y a ellos seguirán respondiendo todos los filósofos cristianos.

La verdadera "edad oscura"

Los siglos que transcurren entre la caída del Imperio romano y el año 1000 son los más empobrecidos de toda la Edad Media y se debe a ellos que la frase engañosa de "edad oscura" se haya extendido a los siglos siguientes. En estas centurias es verdad que, una vez desmantelada la autoridad central romana, mientras los pueblos bárbaros arrasan Europa y establecen los nuevos reinos romano-bárbaros y surgen y se difunden, lenta y fatigosamente, las que serán las

nuevas lenguas de Europa, asistimos a la crisis de las ciudades, a la descomposición de la red vial romana, a la expansión de áreas boscosas que reclaman terrenos que ya habían sido tierras de labranza y a la propagación de un hambre endémica.

Sin embargo, es justo en esta segunda mitad del primer milenio que, junto a Agustín, se afirman algunos pensadores que —como se estila decir hoy— fijarán la agenda de todos los filósofos del milenio siguiente.

El primero de ellos es Boecio (*ca.* 480-525?), que con sus traducciones aristotélicas, sus comentarios de lógica y sus especulaciones musicales da inicio a una serie de reflexiones que animarán a toda la escolástica siguiente. Basta recordar tan sólo que la traducción y el comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio (233-*ca.* 305) marca el inicio de la disputa sobre los universales que caracterizará a toda la reflexión medieval, y aún hoy domina la discusión en teoría del conocimiento. No hay que olvidar que, después del nacimiento de las universidades, el comentario a la *Isagoge* porfiriana se convierte en el tema canónico obligado de toda primera prueba académica.

El renacimiento de la filosofía y la recuperación de la herencia clásica

Por otro lado, en estos siglos "oscuros" se transmiten al mundo latino los textos griegos que, en ausencia de traducciones de Platón o de Plotino, introducirán en el pensamiento cristiano la especulación neoplatónica. También en estos siglos —por más que las fechas sean dudosas— se redactan los textos del Pseudo Dionisio (siglo v) que, justo al final del milenio, serán retraducidos y ampliamente comentados por Juan Escoto Eriúgena (810-880) y proveerán infinita materia de reflexión y reelaboración a los teólogos de la escolástica. Son éstos también los siglos en que el monacato interviene en la salvación de la herencia cultural de Occidente, y no sólo en el sentido de que será en las grandes comunidades monásticas donde se conservarán, transcribirán, comentarán y reformularán los textos fundamentales de la reflexión teológica y filosófica medieval, sino, además, en el sentido de que buena parte de la cultura europea en

crisis renacerá bajo el impulso misionero del monacato irlandés.

Nacen las primeras enciclopedias, que retoman la tradición de la *Naturalis historia* de Plinio (23 / 24-79) y de los bestiarios y libros de maravillas de la época helenística. Por más que, aparentemente, puedan reducirse a un acervo de noticias desorganizadas —en realidad inspiradas por un criterio de orden conscientemente lógico, aunque no siempre corresponda a los criterios modernos de racionalidad—, las enciclopedias de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), de Rabano Mauro (*ca.* 780-856) o de Beda (673-735) proveerán materia de reelaboración a los enciclopedistas de los siglos por venir; y por más que hoy se ironice sobre las discutibles e ingenuas etimologías de Isidoro, no debe olvidarse que en esa enciclopedia aparece una medición casi exacta de la longitud del ecuador terrenal; señal, además, de que los medievales (contrariamente a tantas leyendas) supieron muy bien lo que los griegos en su momento ya sabían: que la Tierra es esférica.

Aparece en estos siglos, finalmente, con la reforma feudal y la instauración del Imperio carolingio, la Schola Palatina, cenáculo de investigación y enseñanza, primera prefiguración de aquella institución típicamente medieval: la universidad (que nacerá justo después del año 1000 en Bolonia, en 1088).

La tensión milenarista

Así como el primer pensador medieval es Agustín, justamente con él se origina también la discusión sobre el milenio y su fin. Agustín leyó con atención el capítulo XX del Apocalipsis, donde se dice que vendrá un ángel que encadenará al Dragón en el Abismo y éste permanecerá allí por 1 000 años; después de estos 1 000 años Satanás, el Dragón, volverá por un breve tiempo a seducir a los hombres, pero está destinado a ser derrotado una última vez, y Cristo, junto con sus beatos, reinará por 1 000 años sobre la Tierra antes de que se cumpla el Juicio Final. Ahora bien, este capítulo

puede interpretarse de dos modos: el milenio en que el Diablo queda encadenado no ha iniciado aún y, por lo tanto, se está en espera de una edad de oro, o bien —como Agustín lo interpretará en *La ciudad de Dios*— el milenio representa el periodo que va de la Encarnación al final de la historia, y por lo tanto es lo que ya se está viviendo. En este caso, la espera de la llegada del milenio se sustituye, más bien, por la espera de su fin. Esta lectura e interpretación pudo llenar de angustia literalmente *milenarista* a quienes vivieron el fin del primer milenio.

Por mucho tiempo se creyó que en la noche fatal del 31 de diciembre de 999 la humanidad había velado en las iglesias esperando el fin del mundo, sólo para irrumpir en cantos de alivio a la mañana siguiente; sobre esta leyenda se explayaron los historiadores románticos. La realidad es que no sólo los textos de la época no dejan huella de los supuestos terrores, sino que las únicas fuentes a las que se habían remitido con certeza los partidarios de esos terrores habían sido autores del siglo XVI. Los pobres de aquella época ni siquiera sabían que se encontraban en el año 1000, porque la datación del nacimiento de Cristo (que no la del supuesto comienzo del mundo) no era todavía un asunto de uso corriente. Recientemente se ha sostenido que debió de haber terrores endémicos, pero ocultos, en entornos populares instigados por sermoneadores que tendían a la herejía, y por ello no quedaron registrados en los textos oficiales.

Una falsedad histórica

En todo caso, incluso si no hubo “terrores” en aquel fatal término de año, el tema del fin del mundo y de su decadencia sí marcó profundamente el pensamiento rigorista de los últimos dos siglos del primer milenio, y luego se retomará, aunque ya haya quedado claro que el año 1000 no señaló el fin de los tiempos, como ocurre con Rodolfo *el Calvo* (*ca*. 985-*ca*. 1050). Ahora bien, con este autor ya podemos encontrar la representación de una Europa que renace de la crisis milenarista y se cubre con un “blanco manto de iglesias”; a partir de aquí el milenarismo de los siglos venideros asumirá formas diferentes.

La filosofía entre la Antigüedad tardía y la Edad Media

AGUSTÍN DE HIPONA

MASSIMO PARODI

Un camino de búsqueda siempre abierto que se funda en la constante necesidad de profundizar en la interioridad del sujeto e indagar sobre su relación con la felicidad y con Dios, acerca del sentido de la historia y la reflexión sobre las situaciones que Agustín enfrenta durante su vida. Fe y filosofia se entrelazan de modo indisoluble en uno de los máximos pensadores medievales.

LAS CONFESIONES COMO CAMINO DE VIDA Y FORMACIÓN

Las *Confesiones* ofrecen un punto de vista privilegiado para acercarse al estudio del pensamiento agustiniano, pues fueron redactadas en los años centrales de la vida de Agustín (354-430), después de su consagración como obispo de Hipona, en el periodo en que madura su retorno a un camino existencial, con la aceptación de responsabilidades políticas e institucionales que incidirían hondamente en su pensamiento y en su producción literaria.

Obra maestra del estilo y la sabiduría retórica, *Confesiones* es indudablemente la obra más leída de Agustín; este texto ha sabido hablar por siglos a historiadores, filósofos y teólogos gracias a la extraordinaria capacidad del autor para construir un relato autobiográfico que es, al mismo tiempo, la narración de una

experiencia de formación cultural y religiosa y un profundo análisis de la interioridad del autor. Los años que van de 395 a 400 son aquellos en los que Agustín, quizás por primera vez, trae a primer plano la discusión del problema de la relación entre la gracia divina y la salvación humana. Las *Confesiones* pueden considerarse entonces una reflexión consciente del camino que, a través de los episodios significativos de su vida, lo condujo hasta la conversión.

Una vida dedicada a la indagación

Agustín nace en Tagaste, en África del Norte, de Patricio, pagano, y Mónica, cristiana conversa. El cristianismo es, pues, una religión que conoce desde siempre y de la que nunca se aleja del todo, ni aun en la época de su vida en que no logra todavía aceptarla plenamente. La sucesión de los episodios narrados en los primeros nueve libros de las *Confesiones* recorre la historia de una búsqueda, estrechamente vinculada con el proceso de formación de Agustín, en un apretado diálogo entre Razón y Fe, que para él representan dimensiones contrapuestas pero complementarias del conocimiento humano. Después de haber estudiado gramática y retórica en Madaura y Cartago, la lectura de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) suscita en él un amor por la sabiduría que lo impulsa a leer las Sagradas Escrituras, las que, sin embargo, abandona a causa del contenido del Antiguo Testamento, que es tan lejano de la enseñanza cristiana y del estilo del texto que no está en absoluto a la altura de los autores clásicos que ha estudiado.

Agustín se aleja entonces decididamente de la Biblia y busca en el maniqueísmo una explicación puramente racional del mundo y una respuesta al problema del mal, que la doctrina de Mani (216-277) explicó mediante la postulación de dos principios contrapuestos entre sí. En esos años se traslada a Roma y de ahí a Milán, donde, fungiendo como maestro de retórica, tiene oportunidad de escuchar la predicación de Ambrosio (*ca.* 339-397) y descubrir su lectura alegórica del Antiguo Testamento. Inseguro de la propia posibilidad de alcanzar alguna verdad,

Agustín se siente atraído por las posturas escépticas que sustentan algunos representantes de la Academia platónica, pero se aleja de ellas debido a la influencia decisiva de la lectura de algunos textos neoplatónicos —Plotino (203 / 204-270) y Porfirio (233-*ca.* 305), probablemente— que le permiten adquirir conceptos fundamentales, gracias a los cuales terminará por acercarse de nuevo al cristianismo.

La continua oscilación entre los instrumentos de la Razón y los de la Fe (ambas representadas con suma vivacidad en el relato autobiográfico) es también un indicio metodológico a propósito del recorrido constante de la reflexión agustiniana. La fe pide ser profundizada e integrada a una visión total basada en la razón, que a su vez encuentra en la fe ciertas posibilidades e intuiciones que no podría derivar de sí misma. La búsqueda de la verdad es en Agustín un recorrido que no puede separarse de los hechos existenciales y, en general, su propuesta teórica y su especulación filosófica no pueden nunca plantearse como independientes del individuo que las desarrolla. Las conclusiones que en su momento parecen resultados definitivos se ponen nuevamente a discusión porque, observadas desde otros puntos de vista, revelan nuevos problemas, plantean nuevas preguntas y se presentan como nuevos objetos de investigación.

El encuentro con san Ambrosio y la conversión

El itinerario filosófico agustiniano sigue dos trayectorias fundamentales, que están en correspondencia con las trayectorias biográficas descritas en las *Confesiones:* de la exterioridad de las sensaciones del mundo en que vive hacia la interioridad de su modo de llegar al conocimiento intelectual y, al mismo tiempo, de vivir íntimamente la búsqueda de la verdad y la felicidad; este movimiento implica simultáneamente también un movimiento desde el nivel inferior, en el que el conocimiento y el alma emprenden la misma búsqueda, hacia un nivel superior, en el que se vislumbran las razones y las respuestas últimas.

En el centro de las *Confesiones* se coloca el episodio de la conversión a la plena fe en el Dios cristiano, que representa, en

cierto sentido, también la forma pura del cambio de punto de vista que se repite continuamente en su vida y en su pensamiento. Puede observarse también que, en realidad, se trata de una conversión intelectual al neoplatonismo que prepara una conversión moral o de fe (o que se completa en ella). Muchas han sido las discusiones entre los estudiosos a propósito de la conversión de Agustín, de su relación con la filosofía neoplatónica, de su manera de concebir la relación entre cristianismo y filosofía, debido a la existencia de un entramado, de una convivencia vital y armonía de niveles y direcciones de pensamiento que cada interpretación ciertamente puede iluminar, con el riesgo, sin embargo, de dejar en la sombra otros aspectos esenciales.

Baste con recordar que inmediatamente después de la conversión Agustín afirma con gran claridad que no tiene ya ninguna duda sobre la existencia de Dios, pero se pregunta, no obstante, en las líneas siguientes, qué es este Dios del que habla y al cual le habla: la indagación se abre de nuevo, pues ha cambiado el punto de vista; se ha tenido la experiencia de la conversión, pero la búsqueda y el cuestionamiento deben retomarse de igual modo. Neoplatonismo, conversión y regreso a las Sagradas Escrituras gracias a Ambrosio son hechos que aproximan a Agustín a las Epístolas de Pablo (siglo I), destinadas a tener una enorme influencia en su pensamiento y, quizás, origen mismo de la redacción de las *Confesiones*.

LOS *DIÁLOGOS* Y LAS OBRAS FILOSÓFICAS

Después de la conversión Agustín se retira a una villa en Brianza y se propone, como se expone programáticamente en los *Soliloquia*, abandonar el anhelo de satisfacciones exteriores —honores, riquezas, placeres sensibles— para emprender, en cambio, un proceso de purificación intelectual y espiritual, y dedicarse a la búsqueda de la verdad. Para Agustín buscar la sabiduría coincide con la búsqueda de la felicidad y la bondad, como sostiene en el

De beata vita y en muchos otros pasajes de los *Diálogos* de este periodo, sostenidos con algunos alumnos y con su madre Mónica, que, cada vez que aparece en las conversaciones filosóficas, siempre representa el punto de vista de la fe, que se integra al de la filosofía.

La relación con la tradición neoplatónica

La presencia conjunta de dos vías para la búsqueda —el intelecto y la autoridad de la fe— se encuentra también en la discusión desarrollada en el *Contra Academicos* a propósito de las posturas escépticas derivadas de la tradición platónica. Partiendo de la cuestión de si, para alcanzar la felicidad, es necesario llegar a la verdad o es suficiente buscarla sin nunca pretender poseerla por vía definitiva, Agustín se mide con la duda escéptica que no puede ser aprobada en su formulación radical, tal como no es posible admitir un consentimiento impulsivo frente a conclusiones aparentes.

Seguir con atención el recorrido trazado por las siete artes liberales, que representan los modos en que para los antiguos se organizaba el conocimiento del mundo, permite también dar cierto orden al proceso de formación cultural individual. Al proponer tal itinerario, el *De ordine* también plantea la cuestión de la posibilidad humana de atenerse al orden de la creación en su totalidad y reconducir la multiplicidad del conocimiento a la unidad ya afirmada por la antigua filosofía de Pitágoras (siglo VI a.C.).

En el periodo que transcurre en Roma antes de su regreso a África, Agustín escribe otras obras importantes en las que continúa su búsqueda filosófica. En el *De quantitate animae* se plantean muchas cuestiones relativas al alma, pero la reflexión se concentra casi exclusivamente en su tamaño, entendido en términos puramente espirituales, y su relación con el cuerpo. El alma, que es también el sujeto del conocimiento, no puede tener un papel puramente pasivo en el momento del conocimiento sensible. En un primer momento Agustín afirma que el alma se da cuenta, porque está atenta a cuanto le ocurre al cuerpo, de que

éste ha experimentado algo del exterior, y de que el acto de "no huir del alma que experimenta el cuerpo" (*De quantitate animae*, 23.41) es precisamente el conocimiento sensible.

Más articulada es la tesis expuesta en el *De música*, compuesto en el mismo periodo: la acción vivificante ejercida por el alma sobre los órganos de los sentidos está favorecida o bien obstaculizada por cuanto proviene del exterior, produciéndose así una sensación agradable o desagradable. Particular atención reciben en el curso de la obra los temas del sonido, de la percepción auditiva y del juicio intelectual que deriva de lo escuchado. El análisis agustiniano propone una doctrina que se puede definir, en cierta medida, como "estética", en el centro de la cual se coloca el tema de la proporción, la medida y la armonía.

De estos mismos años data el *De libero arbitrio*, en el que Agustín sostiene, a propósito de la libertad humana, una postura que abandonará más tarde, en la disputa contra los pelagianos, en el sentido de que se caracteriza por conceder un espacio excesivo a la responsabilidad y a la iniciativa del hombre.

De vuelta en África, después de la muerte de su madre Mónica, además de concluir algunas de las obras iniciadas en Italia, escribe el *De magistro*, contribución esencial para comprender su teoría del conocimiento, y en particular ese aspecto a menudo llamado "doctrina de la iluminación". La primera parte de la obra, dedicada a un minucioso análisis de la función de los términos del lenguaje como signos, representa quizás el primer ejemplo, en la cultura latina occidental, de una verdadera "semiología". En la segunda parte dirige su atención al empleo del lenguaje para comunicar y enseñar, y —según un modo de proceder al que recurre a menudo — conduce el razonamiento hasta una contradicción aparentemente insoluble: en primer lugar demuestra que no se puede enseñar nada sino por medio de signos, pero enseguida observa que los signos, en sí mismos, no son capaces de enseñar nada, pues éstos pueden considerarse signos sólo si ya se conoce, desde antes, su significado.

El regreso a África

Esta dificultad se supera gracias al maestro interior: se trata de la capacidad de medir cuanto nos es comunicado, sabiendo que existe una posibilidad de juicio que permite comprender la autenticidad de lo que sentimos, gracias precisamente a una suerte de iluminación. Agustín afirma que el maestro interior es Cristo, demostrando así la estrecha conexión entre filosofía y fe: una doctrina explícitamente filosófica encuentra un punto de apoyo en la convicción religiosa según la cual, al menos en un momento de la historia, el Verbo, la sede de los significados de las cosas creadas, se ha hecho hombre, es decir, un signo entre los otros signos.

Fe cristiana y cultura pagana

La cuestión de la relación entre fe cristiana y cultura pagana es muy controvertida en los primeros siglos del cristianismo, y Agustín es ciertamente uno de los autores que contribuyen principalmente a crear una actitud de gran apertura para el cristianismo con relación a la cultura anterior. Además del aprovechamiento evidente de la filosofía neoplatónica, Agustín propone recurrir sin ningún prejuicio a las artes liberales procedentes del mundo clásico. Ya vimos cómo en el *De ordine* había propuesto una suerte de jerarquía entre las artes, capaces de conducir al principio de la totalidad. El mismo tema aparece de nuevo en el *De doctrina christiana*, acompañado de la metáfora del hurto sagrado (que tendría un gran auge en los siglos siguientes): del mismo modo en que los judíos, huyendo de la esclavitud en Egipto, fueron autorizados a sustraer a los egipcios las riquezas y los medios necesarios para volver a su tierra, así los cristianos pueden apoderarse de los tesoros de la cultura pagana que les ayuden a construir una nueva visión del mundo en la que esos mismos tesoros adquirirán un nuevo sentido.

Agustín empezó a trabajar en el texto del *De doctrina christiana* en los años siguientes a su consagración como obispo (395-396), y el tratado señala, en cierto modo, el principio de su actividad pastoral, poniendo enseguida en evidencia la seriedad y la decisión con las que asume sus nuevas responsabilidades y con las

que se propone recorrer el nuevo camino, a la vez de un modo existencial e intelectual. Interrumpida y luego completada alrededor del año 420, la obra pone en práctica la elección consciente de introducir, mediante el modelo ciceroniano, la doctrina cristiana en el surco de la gran tradición retórica clásica, dentro del cual quedan entonces conectados tanto la búsqueda de los medios con qué difundir la nueva cultura cristiana como los instrumentos de interpretación de las Sagradas Escrituras.

Las *Confesiones*, el De Trinitate y la analogía

Las *Confesiones* relatan los sucesos biográficos de Agustín hasta los años en que ocurren su conversión, la muerte de su madre y su regreso a África. Después del viaje en la memoria en busca de sí mismo para comprender el sentido del tiempo ya transcurrido en su vida, en los últimos libros Agustín profundiza justo sobre estos temas, pero desde un punto de vista teórico.

La memoria es un lugar no sólo para las imágenes procedentes del conocimiento sensible, sino también para los fundamentos de las ciencias, de los sentimientos, de la conciencia de sí, y posibilita la construcción de la identidad propia. Sólo en la memoria pueden encontrarse huellas de eternidad y verdad que impulsan hacia la búsqueda de Dios; y Dios se encuentra precisamente en la parte más íntima de uno mismo, que es, al mismo tiempo, también la parte más elevada: "interior intimo meo et superior summo meo". El Dios del que habla Agustín no puede ser completamente inmanente, pero tampoco se puede pensar como absolutamente externo al hombre, como si fuera un principio lejano e incomprensible.

La memoria como identidad

También el tiempo tiene su propia realidad gracias a la memoria que conecta el instante presente con el pasado, que no existe más, y con el futuro, que aún no existe. También en este caso es el sujeto quien otorga unidad al tiempo, que entonces resulta una *distentio animi*, un asomo del alma hacia el pasado y

hacia el futuro. Sólo el individuo, con su sabiduría y su cultura, puede desempeñar la laboriosa tarea de construir un sentido para la propia experiencia del tiempo y del mundo; en este sentido, Agustín interpreta el precepto bíblico del "crezcan y multiplíquense", es decir, sometan al mundo llenándolo con sus interpretaciones.

En el último libro de las *Confesiones*, dedicado a la exégesis de los primeros versículos de la Biblia, Agustín hace referencia a la triple modalidad del ser del hombre —existencia, conocimiento y voluntad—, retomando un esquema ya empleado por autores anteriores, pero reservándole ahora un papel muy particular a la voluntad. La articulación en tres aspectos distintos pero inseparables se propone como una analogía de la Trinidad divina, como primera referencia a aquella búsqueda de huellas de lo divino que constituye gran parte de otra obra maestra agustiniana, el *De Trinitate*. Iniciada en 399 y concluida en 420, se ocupa de problemas exegéticos, oponiéndose, en la primera parte, a cada interpretación que, como el arrianismo, introduzca relaciones de subordinación entre las personas de la Trinidad, e insistiendo en el hecho de que toda la Trinidad se ve implicada en cada obra divina y comparte la misma trascendencia.

En su esfuerzo por sustentar y aclarar la doctrina trinitaria, Agustín aporta una contribución decisiva para la transformación del concepto de Dios en el mundo occidental latino. Las implicaciones de carácter filosófico son notables: mientras que, según la tradicional doctrina aristotélica, un predicado puede unirse a un sujeto para decir de éste la sustancia o bien una cualidad accidental, sólo en el caso de Dios los predicados de persona —Padre, Hijo y Espíritu— son predicados de relación que no dicen, pues, tres sustancias diferentes y que, a pesar de ello, tampoco son accidentales.

El concepto de Trinidad

La concepción del principio, o de Dios, que en el mundo clásico fue una suerte de absoluto de la categoría de sustancia, se vuelve en Agustín, y en la tradición que de él deriva, un absoluto de la

categoría de relación: se habla de Dios como amor porque la idea de dos sujetos que se aman y del amor que los une representa precisamente la estructura pura de la relación.

Si el hombre es imagen y semejanza de Dios, cada cosa en su naturaleza debe ser un signo del modo trinitario con que pensamos en Dios. La segunda parte del *De Trinitate* es una extraordinaria búsqueda de analogías, cada vez más perfectas, entre el conocimiento del hombre y la Trinidad divina, a partir de la articulación de la visión sensible —sujeto, objeto y atención del sujeto hacia el objeto— hasta la suprema analogía con las facultades del conocimiento —memoria, inteligencia y voluntad—, que no son sustancias separadas sino relaciones internas del proceso de conocimiento: una sola vida, de una sola sustancia que, en el momento en el que actúa, establece relaciones entre los movimientos a los que da origen.

La analogía como instrumento de conocimiento

En la memoria, como se ha dicho, se encuentran los fundamentos de las diversas ciencias edificadas por el hombre; el intelecto trabaja sobre los datos procedentes de la memoria y los considera analíticamente; la voluntad vincula intelecto y memoria, representando la relación que transcurre entre ellos. Emerge así, de manera muy clara, el papel de la analogía, instrumento fundamental de la búsqueda agustiniana y, al mismo tiempo, estructura del mundo que esta búsqueda encuentra. La analogía, que no es una relación de semejanza sino una semejanza de relaciones, permite dar unidad a la multiplicidad de los datos del conocimiento y a los diversos niveles del Ser, sin por ello superar las distinciones, las diferencias y las diversidades de perfección. Se trata de una conquista intelectual fundamental que ilumina todo el recorrido de la investigación agustiniana, demostrando que está dominado justo por la lógica del deseo, que no es otra cosa que una lógica de relaciones construidas sobre el modelo de la Trinidad divina.

Cuando Agustín, de vuelta en África, se convierte en obispo, su elección es clara y decidida; se da perfectamente cuenta de las responsabilidades que asume y del papel político e institucional que la Iglesia está alcanzando progresivamente en un mundo en el que son inciertos tanto el poder central de Roma como los poderes locales en las provincias del imperio. En África del Norte, en particular, se alberga el movimiento cismático de los donatistas, de origen incierto, que de ninguna manera toleraba a quienes deseaban regresar a la Iglesia después de haberla abandonado bajo las presiones de las últimas persecuciones sangrientas, previas al reconocimiento oficial de la religión cristiana por parte de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306). Agustín se opone decididamente a las posiciones teológicas de los donatistas, es decir, al rechazo de la validez del bautismo recibido fuera de la Iglesia donatista y a los sacramentos celebrados por sacerdotes indignos, a la interpretación de la Iglesia como una institución compuesta sólo por puros y santos rodeados de un mundo de pecado y corrupción.

Agustín obispo y el movimiento donatista

Se trata aquí del problema recurrente de quien se siente adelantado a los otros, de quien se siente más perfecto que los otros; un problema que siempre han afrontado, a lo largo de los siglos, lo mismo las Iglesias que los partidos políticos o los grupos revolucionarios. Agustín defiende la idea de una Iglesia que también contiene en sí las imperfecciones del mundo externo y que encuentra su identidad de grupo en la conciencia de su propia misión y no en el hecho de cerrarse sobre sí misma. No sin ironía observa: “Las nubes del cielo afirman con voz de trueno que la casa de Dios se está construyendo sobre toda la tierra y en el pantano algunas ranas croan: ‘Sólo nosotros somos cristianos’ ” *(Expositio in Psalmos*, 95, 11). Después de una fase de enfrentamiento amigable y dialéctico con los donatistas, Agustín llega a admitir el empleo de la violencia por parte del poder

estatal, sin asumir, sin embargo, actitudes de tipo fundamentalista, sino como una necesidad impuesta por las condiciones históricas.

Agustín siempre es muy sensible a las señales de los tiempos, a la historia y las condiciones en que se encuentra antes de obrar como responsable de su comunidad. Para comprender cuál pudo ser la percepción que en aquellos años se tenía de la situación general del imperio, puede recordarse una fecha que tuvo un impacto desolador sobre los contemporáneos: el 24 de agosto de 410 un ejército godo, al mando de Alarico (*ca.* 370-410), asedia durante tres días la ciudad de Roma, que es el centro de una civilización milenaria y cuyo imperio se identifica con la idea misma de civilización, de orden y de historia. "Si Roma puede perecer, ¿qué puede existir de seguro?", pregunta Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420) en una de sus cartas. Agustín reacciona con fuerza ante esta situación, consciente de que él se ha convertido en una referencia importante tanto desde el punto de vista religioso como desde el institucional y político, y también sabiendo que justo en ese momento se juega una partida decisiva para el futuro del cristianismo, que está acusado de ser la causa del debilitamiento de Roma y su cultura.

Roma saqueada por los godos

Agustín invierte semejante razonamiento y presenta al cristianismo como la novedad que, más bien, puede imprimir nuevos bríos al Imperio romano, cuya decadencia se debe a sus vicios, sus hipocresías, su incapacidad de ser fiel a las grandes virtudes que fueron descritas por sus literatos. Este empeño de defensa del cristianismo se expresa en una obra grandiosa, el *De civitate Dei*, en la que emprende un recorrido por la historia de Roma que casi se transfigura en la historia misma de la humanidad. En ella conviven, mezclados de modo inextricable, los hombres que ponen en primer lugar la búsqueda de Dios, es decir, de lo absoluto y de la virtud, y los hombres que ponen el amor a sí mismos antes de cualquier otra cosa, tratando de satisfacer sólo

Una nueva vida para el Imperio romano

sus propios deseos terrenales.

Se trata de las famosas dos ciudades —la de Dios y la terrenal—, que nunca se identifican con el Estado ni la Iglesia, pero que representan dos modelos de vida que, en todo caso, están destinados a convivir en la Tierra. Los grandes valores de la tradición romana se fundan en los de la ciudad terrenal, en la sed de dominio —*libido dominandi*— y en la arrogante búsqueda de la admiración y la alabanza. El *De civitate Dei* es una amplia y muy articulada reflexión sobre las relaciones entre cristianismo y cultura pagana y sobre la función, también providencial, de la historia de Roma para la reafirmación y la difusión de la religión cristiana. Se trata de la primera tentativa compleja de proponer, dentro de la nueva cultura, una filosofía de la historia, que Agustín logra construir gracias a su capacidad de pensar a la humanidad como un organismo viviente único que tiene como base una misma ley de desarrollo, y de imaginar el entero curso de la historia como un camino dotado de sentidos comprensibles y gobernado por una sucesión ordenada de edades. En cada época los hombres se orientan según las dos ciudades, en una tensión que ha estado presente desde el principio con el enfrentamiento entre Caín y Abel y que se plantea de nuevo, en diferentes circunstancias, en los orígenes de la civilización romana, con el enfrentamiento emblemático entre Rómulo y Remo.

La gracia y la soberbia

También la pertenencia a una de las dos ciudades podría decirse que no es un dato determinado, un carácter ontológico del individuo, sino que más bien obedece a la típica lógica relacional agustiniana: depende de la relación con los otros, de la proporción entre atención a los bienes del mundo y deseo de novedades radicales, de otro modo de ser. Este rasgo tan característico de la inspiración agustiniana —centralidad de las relaciones, de las proporciones, de las analogías y de las mediaciones— es quizás el

que se perderá lentamente en los escritos del último periodo de su vida, sobre todo en aquellos compuestos durante el periodo más intenso de la polémica contra el pelagianismo.

Contra Pelagio

Pelagio (*ca.* 354-*ca.* 427) y otros teólogos contemporáneos de Agustín, que serán identificados genéricamente como pelagianos, creen que el pecado original no se transmite de Adán a todos sus descendientes y que, por lo tanto, la naturaleza humana tiene la capacidad de no pecar. A ellos Agustín contrapone la idea de la transmisión del pecado original por la generación carnal, con la consecuencia de que también están involucrados en él los niños recién nacidos, de cuya culpa queda una señal en el placer sexual que acompaña a la concepción. Desde un punto de vista filosófico, está en juego aquí toda una visión antropológica que Agustín construye en torno a la idea de un hombre marcado irremediablemente por el mal y por la inutilidad de sus esfuerzos por levantarse por sí mismo. Reaparece, entre los pelagianos, la idea de los puros, de los mejores, de los que saben encontrar en sí mismos los recursos para salvarse; una vez más, Agustín rechaza esta concepción, cayendo en el extremo opuesto de considerar al conjunto de los hombres como una masa condenada.

Parece lejano el Agustín de la duda, el del cambio metódico de perspectiva, el de la analogía entre hombre y Dios. Sin embargo, en este punto de su vida Agustín ha decidido hacer de estos discursos verdaderos instrumentos de práctica política, de organización del consenso, de enfrentamiento ideológico, y los transforma en dogmas en el sentido pleno de un contexto religioso. El pecado, el mal, la muerte, la salvación se convierten en objetos definibles, pierden los rasgos relacionales que en sus textos previos tenían. No se trata, en realidad, de otro Agustín, sino del mismo pensador conocido en el ocio filosófico de Brianza que, al encontrarse frente a las que cree ser las urgencias de la Historia, elige actuar, pone en juego la voluntad de obrar en el mundo y, quizás, de defender toda su complejidad. No hay que olvidar que una acusación frecuentemente lanzada a los

pelagianos era la de su soberbia, su convicción de que depende del hombre la posibilidad de superar sus imperfecciones y sus miserias, es decir, en términos religiosos, de salvarse. No es suficiente el concepto cristiano de Providencia para responder a todos los problemas que la antigua reflexión plantea sobre la suerte y el destino; Pelagio quiere sustraerse de tales vínculos postulando una especie de aristocracia intelectual que Agustín no acepta.

Agustín siempre admitió la idea de una acción de Dios sobre el hombre: cuando habla de ella, como en el *De magistro*, en términos de iluminación interior parece desarrollar un discurso sobre las categorías del conocimiento; cuando, por el contrario, habla de ella en el contexto de las disputas religiosas sobre salvación y condena parece desarrollar un discurso sobre la necesidad del destino, sobre la imposibilidad de salvarse sin una ayuda objetiva de parte de Dios. Aparece aquí, con todo su dramatismo, el tema de la gracia y la predestinación. A través de numerosos escritos, entre los que podemos mencionar el *De gratia et libero arbitrio*, el *De corruptione et gratia*, el *De praedestinatione sanctorum* y el *De dono perseverantiae*, estos conceptos se reafirman y se convierten en armas de enfrentamiento en vez de hipótesis de búsqueda. Ya el neoplatonismo había admitido una comunicación continua entre los distintos grados jerárquicos del ser, y en este cuadro la gracia no era otra cosa que la operación mediante la cual los hombres son impulsados a conocer y amar a Dios; es la plena realización del alma, entendida lo mismo como sede de la vida espiritual que como centro de la actividad cognoscitiva. Si el deseo se dispersa en la búsqueda de las satisfacciones terrenales, se obtiene el desorden, porque se diluye la unión analógica entre lo humano y lo divino, pero esa unión también se diluye cuando se recarga, por así decirlo, sobre la otra ladera, es decir, cuando ya la acción de Dios no está conectada armónicamente con el modo en que el hombre la piensa.

La predestinación y la Gracia Divina

Entonces el hombre no puede saber por qué algunos lo consiguen y otros no, por qué algunos se salvan y otros no; es como si un objeto —ejemplifica Agustín— le preguntara al artesano que lo ha fabricado por qué lo hizo de tal modo, o como si un animal le preguntara a Dios los motivos por los que no lo hizo hombre. Basta con estos ejemplos para demostrar que el nexo analógico entre hombre y Dios ha venido a menos. Mientras que los godos saquean Roma y los vándalos se acercan a Hipona, mientras que la civilización romana parece eclipsarse y el cristianismo se delinea como la última ancla de salvación, Agustín pone en juego toda la fuerza de su propia voluntad y prefiere conducir con firmeza a su comunidad, ofreciéndole a sus fieles no dudas sino certezas.

Véase también

"Los *antiqui* y la Edad Media", p. 359; "Filosofía y monacato", p. 388; "Escoto Eriúgena y los comienzos de la filosofía cristiana", p. 398.

"Gramática, retórica, dialéctica", p. 542; "La Biblia: canon, apócrifos, traducciones, difusión, literatura exegética, poemas bíblicos", p. 593.

"La música en la cultura cristiana", p. 805.

LOS *ANTIQUI* Y LA EDAD MEDIA

RENATO DE FILIPPIS

El saber de la Alta Edad Media se desarrolla mediante una continua comparación con las fuentes clásicas. Junto a la supervivencia textual de obras antiguas, que permite un conocimiento directo de la filosofía griega y latina, hay que subrayar principalmente la influencia indirecta de los autores neoplatónicos y de los comentadores aristotélicos. Fundamental resulta también la aportación de los enciclopedistas, que resumen las grandes aportaciones del

saber pagano y les confieren una forma más apta para las nuevas exigencias culturales.

LA SUPERVIVENCIA DE LAS OBRAS CLÁSICAS

La cultura europea de los siglos VI al XI, el periodo comúnmente definido como Alta Edad Media, surge del encuentro entre la sabiduría cristiana y la clásica. Salvo raros casos de rígida cerrazón intelectual, los eruditos de esta época, en efecto, reconocen explícitamente su deuda con el patrimonio de conocimientos paganos, que se proponen, por una parte, adaptar a la Revelación y, por la otra, conservar una especie de guía contra la disolución política y cultural general que siguió a la caída del Imperio romano. Por cuanto concierne a la filosofía, esta conservación significa, ante todo, la copia manuscrita y, cuando es necesario, la traducción de los clásicos antiguos. Sin embargo, la difundida ignorancia del griego y la decadencia de los estudios provocan, hasta el "redescubrimiento" del siglo XIII, la pérdida de muchos textos filosóficos. El conocimiento que la Alta Edad Media tuvo de las obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) se limita a los escritos lógicos, traducidos en el siglo VI por Severino Boecio (*ca.* 480-525?), quien enriquece sus versiones con comentarios explicativos. De Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) se conoce solamente una parte del *Timeo*, en versión latina del neoplatónico Calcidio (siglo IV), quien también la complementó con un comentario. Las primeras traducciones del *Menón* y el *Fedón*, aunque no tuvieron mucha difusión, datan del periodo siguiente (hacia la mitad del siglo XII) y son obra del arcediano siciliano Enrique Aristipo (?-*ca.* 1162). Abundante información sobre el neoplatonismo pudo obtenerse luego, más allá de los textos del mismo Boecio, de Ambrosio Teodosio Macrobio (siglos IV-V?), autor de un comentario al *Sueño de Escipión*, el *excursus* filosófico contenido en el libro VI de la *República* de Marco Tulio

Conocimiento cristiano y cultura clásica

Cicerón (106 a.C.-43 a.C.). Finalmente, los escritos filosóficos y retóricos del mismo Cicerón y las obras morales de Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) se convierten en una mina de información sobre toda una serie de corrientes de pensamiento (estoicismo, epicureísmo, escepticismo, probabilismo académico) de las que la primera Edad Media sólo tiene un conocimiento incompleto y fragmentario.

EL INFLUJO DEL NEOPLATONISMO DE DIONISIO EL AREOPAGITA

Juan Escoto Eriúgena, traductor del griego

El influjo de la filosofía antigua sobre la Alta Edad Media también se desarrolla (si no es que principalmente) de forma indirecta. Completamente excepcional es la experiencia del filósofo carolingio Juan Escoto Eriúgena (810-880): el conocimiento del griego, habilidad muy rara en el siglo IX, le permite traducir y estudiar los escritos del teólogo bizantino Máximo *el Confesor (ca.* 580-662) y el corpus anónimo transmitido con el nombre de Dionisio el Areopagita (siglo V), miembro del Senado ateniense que, según el relato de los Hechos de los Apóstoles (17, 19-34), decide convertirse al cristianismo después de haber escuchado un discurso de san Pablo. Los tratados de Dionisio, fuertemente influidos por un neoplatonismo reinterpretado en clave cristiana, se convierten así en la fuente principal del conocimiento de esta corriente filosófica en la Alta Edad Media. En particular, toda la sección sobre el mal en el escrito *De los nombres divinos* deriva casi literalmente de Proclo (412-485), quien se considera comúnmente el más acreditado sistematizador del patrimonio filosófico elaborado por Plotino (203 / 204-270), el fundador de la escuela. La *Teología mística* dionisiana recoge, además, la idea, fundamental para los neoplatónicos, de que Dios está más allá del ser y no se identifica, por lo tanto, con este último, idea de la que partirán después Johannes Eckhart (*ca.* 1260-1328) y los místicos renanos. Leyendo a Dionisio, Juan

Escoto ingresa, aunque fuera de manera indirecta, al corazón del neoplatonismo y aprovecha estos conocimientos para desarrollarlos en su obra principal, *Sobre la división de la naturaleza*, que vieron con sospecha las autoridades eclesiásticas. El neoplatonismo, en efecto, ofrece, para algunos problemas filosóficos fundamentales (especialmente el de la creación, descrita como un proceso necesario de emanación), una respuesta racional alternativa a la fe cristiana.

Otras influencias neoplatónicas

Entre los otros pensadores neoplatónicos que inspiran a los autores medievales, el sitio de honor le corresponde a Porfirio (233-*ca.* 305), que fue discípulo directo de Plotino. Su breve escrito *Isagoge*, una elemental introducción a la lógica aristotélica, es traducido al latín por Boecio: a pesar de sus limitadas pretensiones didácticas, la obra da origen a la célebre cuestión de los universales, puesto que en las primeras líneas, sin pronunciarse por ninguna de ellas, Porfirio expone todas las soluciones propuestas por los filósofos clásicos al problema de la existencia y la naturaleza de las ideas. Precisamente sobre estos puntos porfirianos se erigen las disertaciones medievales del argumento.

Porfirio

Más limitado es el influjo de Jámblico (*ca.* 250-*ca.* 325), otra relevante figura de la escuela neoplatónica: su especulación es animada, por un lado, por la tentativa de conciliar las ideas de Platón y Pitágoras (siglo VI a.C.) y, por el otro, por la exigencia de enmarcar en un sistema filosófico-científico las enseñanzas de la religión pagana, para ofrecer de estas últimas una justificación racional que las defienda de los ataques cristianos. En sus escritos insiste particularmente en la idea de que la filosofía platónica es en esencia teología; con respecto a ella, las obras de Aristóteles son una suerte de preámbulo que conduce a la verdad. La imagen de un *Plato*

Jámblico

theologus y de un *Aristoteles logicus* se volverá, así, una opinión común para la gran mayoría de los pensadores medievales.

Juan Filópono

Indispensable transmisor de ideas filosóficas antiguas es también Juan Filópono (siglo VI), cuyo pensamiento, sin embargo, se desconoció durante la Alta Edad Media. Cristiano de nacimiento pero discípulo del pensador neoplatónico Amonio de Ermia (*ca.* 440-*ca.* 520), es una de las últimas figuras destacadas de la famosa Escuela de Alejandría que florecía en Egipto desde el siglo II d.C. En 529, año en que Justiniano decreta, de forma práctica, el fin de la filosofía pagana cerrando la Escuela de Atenas, Juan publica la obra *Sobre la eternidad del mundo* contra Proclo, en la que tira abajo uno de los fundamentos de la filosofía aristotélica en favor de la idea cristiana de la creación. Los argumentos expuestos por él serán retomados por Buenaventura de Bagnoregio (*ca.* 1221-1274), quien los utilizará contra los averroístas. Aunque los comentarios aristotélicos de Juan sólo se conocen tardíamente, condicionaron decididamente a los filósofos árabes y judíos que, a su vez, luego serán los más importantes puntos de comparación de los filósofos escolásticos.

Finalmente, hay que decir que los textos de los neoplatónicos fueron conocidos directamente por Agustín de Hipona (354-430), quien deriva de ellos la mayor parte de sus conocimientos filosóficos, y también por el rétor Mario Victorino (siglo IV), autor de comentarios bíblicos y manuales de escuela muy leídos durante la Edad Media. En general, tanto el platonismo como el neoplatonismo alimentan toda la especulación cristiana de la Antigüedad tardía en la zona de habla griega, y también influyen, por repercusión, en Occidente: para caracterizar la filosofía de esta época, el notable medievalista Étienne Gilson (1884-1978) acuñó precisamente la expresión "platonismo de los Padres" (*La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. al español, 1965).

El filósofo de la Antigüedad tardía más influyente para la Edad Media, aun cuando fue absolutamente desconocido hasta el tardío siglo XII, no perteneció, sin embargo, a las escuelas neoplatónicas; fue más bien un profesor público de filosofía aristotélica entre los años 198 y 209, durante el gobierno del emperador Septimio Severo (146-211). Alejandro de Afrodisia (siglos II-III d.C.) "fue, con mucho, el más grande de los comentadores de Aristóteles" (G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. 4: *Le scuole dell'età imperiale*, 1978) y mereció el apodo de "segundo Aristóteles". La Edad Media estuvo particularmente interesada en sus teorías psicológicas, expuestas en su comentario al *De anima* aristotélico, así como en los dos tratados originales *De anima* y *De intellectu*.

El "segundo Aristóteles"

El problema central está en la naturaleza del intelecto humano y, a partir de éste, en el modo en que se origina el conocimiento: las incertidumbres de Aristóteles al respecto (considérese el célebre y críptico pasaje en *De anima*, 430a, 11) propiciaron infinidad de posibles interpretaciones, al menos hasta el siglo XVI, y de hecho no todos los eruditos están de acuerdo en la postura del propio Alejandro. Al interpretar el *De anima*, Alejandro distingue tres tipos de intelecto: el físico o material, que es potencialidad pura para conocer las formas de las cosas mediante la abstracción; el adquirido, que representa la realización de esta potencialidad, y el agente o productivo, que es, más bien, la causa que permite al intelecto material separar y considerar individualmente las formas. Este último parece identificarse en Alejandro con el Primer Principio y es la causa del conocimiento de todas las cosas, del mismo modo en que la luz es la causa de la visibilidad de todos los objetos que pueden verse. Este intelecto, en efecto, es lo conocible en el sentido más alto y más perfecto, y sin su aportación no puede conocerse nada, como sin la luz no puede verse nada. Los primeros dos intelectos representan en cambio, en cierto modo,

El problema del conocimiento

dos "momentos" diferentes del mismo intelecto humano: el antes y el después de la adquisición de un determinado conocimiento.

Precisando aún más su propia postura, Alejandro aclara que la función del intelecto productivo es ser la "causa del *habitus* para el conocimiento del intelecto material"; en otras palabras, ofrecer a este último la posibilidad misma de conocer, que se vuelve una "disposición constante" (éste es el sentido del término técnico latino) al conocimiento después de repetidas experiencias. Gracias a la intervención del intelecto productivo, que muchos filósofos medievales entienden como una suerte de iluminación, el hombre es capaz de abstraer las formas de la materia, activando su propio intelecto material y "transformándolo", así, en intelecto adquirido, alcanzando, por lo tanto, el verdadero conocimiento de las cosas.

NATURALISMO Y MISTICISMO

Hasta la mitad del siglo pasado los estudiosos aristotélicos habían considerado esta interpretación psicológica alejandrina como apegada al más rígido naturalismo y habían excluido categóricamente la posibilidad de que el filósofo atribuyera inmortalidad al intelecto humano. Muchos pensadores medievales, empezando por el mismo Filópono, se preocupan, por lo demás, de corregir este aspecto tan contrario a los principios cristianos. Un análisis más atento de los textos de Alejandro demuestra, sin embargo, que él admite, de un modo completamente original, la posibilidad del hombre de convertirse en inmortal: esto ocurre cuando el intelecto material piensa en Dios y, en cierto modo, se asimila a Él, que es por naturaleza inmortal. El único elemento que no se disuelve cuando el cuerpo muere es, por lo tanto, la idea "de Dios mismo eterno e incorruptible, idea que proviene del exterior de nuestro intelecto cuando pensamos a Dios" (G. Movia, *Alessandro di Afrodisia fra naturalismo e misticismo*, 1970). Estas teorías acercan a Alejandro a la especulación neoplatónica

La dimensión inmortal del hombre

(él es, por otro lado, una fuente importante del pensamiento de Plotino) y matizan su filosofía con cierto misticismo que lo coloca mejor entre las corrientes de su tiempo (para designar su postura se habla hoy de “neoaristotelismo”).

Pronto acogidas por los neoplatónicos Temistio (*ca.* 317-*ca.* 388) y Simplicio (*ca.* 490-*ca.* 560), las tesis alejandrinas encuentran el máximo reconocimiento entre los filósofos árabes y no serán conocidas en Occidente sino hacia finales del siglo XII, ya sea por la traducción latina del *De intellectu* realizada en Toledo, o por la difusión de los comentarios griegos y árabes al *De anima*, donde se cita comúnmente a Alejandro. Todo eso le garantiza al filósofo helenístico una influencia decisiva en el pensamiento escolástico, en el que el problema de los diversos tipos de intelecto es un asunto central de la reflexión.

Las enciclopedias

La exigencia de “traducir, comentar, conciliar, transmitir” (É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. al español, 1965) el saber antiguo, propia de la Antigüedad tardía y de la Alta Edad Media, halla su máxima expresión, finalmente, en la compilación de enciclopedias, compendios organizados (aunque muy a menudo imprecisos o superficiales) de todo el conocimiento. Estas obras, que funcionan como grandes contenedores, son más adecuadas y funcionales para las exigencias intelectuales de una época en que ya no se aspira a ahondar con estricto rigor en la indagación intelectual, sino más bien a adquirir simplemente un nivel de cultura para los clérigos suficiente y aceptable, que ya son los únicos depositarios del saber.

La enciclopedia más célebre de toda la Edad Media es la del abogado africano Marciano Capela (*fl.* 410-439): *Las bodas de Filología y Mercurio*, en nueve libros, es uno de los textos base de la erudición hasta el siglo XII y también fue influido por las

corrientes neoplatónicas. Un manual mucho más ágil y breve lo constituyen las *Institutiones* de Flavio Aurelio Magno Casiodoro (*ca*. 490-*ca*. 583), en sólo dos libros, uno dedicado a los conocimientos indispensables de carácter religioso y el otro al saber profano. El interés por el saber clásico también resulta evidente en la más vasta enciclopedia de la Alta Edad Media, las *Etimologías*, en 20 libros, del obispo español Isidoro de Sevilla (*ca*. 560-636). La demanda de escritos de este tipo se manifiesta incluso en la época siguiente: del inicio del siglo VIII data el *De rerum natura*, del sabio inglés Beda *el Venerable* (673-735), mientras que de los primeros años del siglo IX data el tratado homónimo del obispo alemán Rabano Mauro (*ca*. 780-856) que mereció a su autor el título de "preceptor de Alemania". Gracias a la lectura de estos escritos, todos ellos derivados y dependientes de la sabiduría antigua, la naciente cultura europea da sus primeros pasos hacia la autonomía del pensamiento.

Véase también

"Agustín de Hipona", p. 349.
"Gramática, retórica, dialéctica", p. 542.

LA FILOSOFÍA EN BIZANCIO

MARCO DI BRANCO

Aunque el campo de la especulación filosófica bizantina ha sido relativamente poco explorado, es rico en motivos de extraordinario interés. Mientras que en el periodo protobizantino se sientan las bases de la reelaboración del pensamiento platónico que llevará el nombre de **neoplatonismo**, ***en la época media del Imperio bizantino se asiste a la integración de la filosofía y la teología. A partir del siglo XIII Bizancio entra en contacto directo con la escolástica, dando vida a una reflexión original que combina el método aristotélico con ciertos elementos de la***

***tradición filosófica occidental*.**

UNA PROFESIÓN PELIGROSA: EL FILÓSOFO EN LA ÉPOCA PROTOBIZANTINA (SIGLOS IV-VI)

Luciano Canfora (1942-) ha escrito con toda justicia que

> si se considera el caso de los filósofos griegos (por lo menos de algunos), la frase célebre —y muy celebrada— de Marx (1818-1883) según la cual los filósofos se habrían limitado hasta ese momento a "interpretar el mundo" absteniéndose del imperativo inaplazable de "cambiarlo" no parece corresponder a la realidad. Ya que aquellos antiguos inventores del filosofar, en verdad, pasaban a la acción [L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, 2000].

En la Antigüedad tardía y en la época protobizantina esto resulta más evidente que nunca, al grado de que se puede, sin más, afirmar que los contrastes entre las dos grandes escuelas filosóficas del periodo, la neoplatónica de Atenas y la aristotélica de Alejandría, se originaron más por problemáticas de tipo político y religioso que por motivaciones científicas y doctrinales.

La Escuela neoplatónica

La filosofía en la Antigüedad tardía está dominada por la nueva interpretación del pensamiento de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.), propuesta por Plotino (203 / 204-270) y reelaborada y desarrollada por autores como Porfirio (233-*ca.* 305) y Jámblico (*ca. 250-ca.* 325). La fundación, al principio del siglo V, de la Escuela neoplatónica de Atenas representa una etapa posterior y decisiva para la fijación del currículo de los estudios filosóficos de la época. Partiendo de la reflexión sobre las doctrinas de los maestros mencionados, los escolarcas atenienses (Plutarco, Siriano, Proclo, Marino, Isidoro, Hegias y Damascio) proponen un plan de estudios que comprende todas las partes de la filosofía, llevando los estudios según una progresión que conduce de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) a Platón

y de Platón a las fuentes mismas de la teología: las revelaciones de los dioses (entre ellas los llamados *oráculos caldeos).* En particular, el gran escolarca de origen licio Proclo (412-485), en referencia a conceptos derivados del *Parménides*, que consideraba el diálogo teológico más importante de Platón, concibe y realiza el proyecto de una exposición sistemática de la ciencia teológica. Ahora bien, Proclo, al igual que Platón, no quiere ser un hombre sólo de palabras: junto a su actividad teórica —que culminará en el gran comentario a la *República* platónica, en el que el autor no esconde su propia polémica respecto al orden constituido y recuerda el dicho de Sócrates (469 a.C.-399 a.C.) según el cual el máximo deber del filósofo es cuidar del gobierno de la ciudad— pone en práctica sus "virtudes políticas" por medio del evergetismo, participa directamente en las reuniones públicas sobre los asuntos de la ciudad y sostiene una intensa relación epistolar con las clases dirigentes de las ciudades-Estado griegas. La autoridad política bizantina —como, por lo demás, previamente la romana— se mostró siempre muy desconfiada y prestaba mucha atención al potencial subversivo de los filósofos. Intenta, así, poner bajo su control la enseñanza de la filosofía, primero instituyendo en Atenas cátedras financiadas directamente por el emperador y luego creando un único centro de excelencia — la llamada Universidad de Constantinopla, fundada por Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408) en 425— con el objetivo preciso de opacar los antiguos centros de enseñanza de disciplinas retóricas, jurídicas y filosóficas: Beirut, la misma Atenas y Alejandría. Las últimas dos ciudades mantuvieron intacto, sin embargo, entre los siglos V y VI, todo su prestigio como centros de didáctica y de investigación filosófica: el vínculo entre las escuelas ateniense y alejandrina —que no pocas veces se consideran divididas debido a una dirección filosófica diferente o incluso antagónica— queda comprobado, sin embargo, por el hecho de que en este periodo hay intercambios constantes de docentes: por ejemplo, Damascio (siglos V-VI), el sucesor de Proclo en la dirección de la Escuela de Atenas, recibió su primera educación

filosófica justo en Alejandría.

La verdadera diferencia entre las dos escuelas radica más bien en la actitud de cada una hacia los problemas políticos y religiosos: menos hostiles al cristianismo e incluso, con Juan Filópono (siglo VI) y, más tarde, con David, Elías y Esteban, abiertamente cristianos, los exponentes de la Escuela alejandrina se muestran, desde el punto de vista político, más prudentes y conciliadores con respecto al poder central que sus colegas atenienses, paganos acérrimos y defensores de una sociedad diferente, basada en el *exemplum* de la *República* platónica.

La Escuela aristotélica

No es una casualidad que, mientras que los filósofos alejandrinos pueden desarrollar sin interrupciones sus investigaciones y reflexiones, la Escuela de Atenas, por el contrario, es clausurada por Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) con el célebre edicto del año 529 d.C. Mucho se ha escrito sobre el carácter de esta medida, acentuando, según el caso, sus aspectos religiosos, culturales o políticos. De hecho, cada uno de estos elementos parece desempeñar un papel fundamental, pero no hay duda de que, una vez más, el aspecto primordial fue el político y, en estas circunstancias particulares, la vigilancia del orden público, tanto es así que el historiador Juan Malala (siglo VI) menciona el edicto que prohíbe la enseñanza de la filosofía y el estudio de los *nomima* (las "leyes") en Atenas junto con el edicto que prohíbe los juegos de azar en todas las ciudades del imperio. Surge aquí el tema, crucial para la comprensión del sentido real del edicto de Justiniano, de la relación entre la reflexión jurídico-política de los neoplatónicos atenienses y la de las corrientes reformadoras internas del imperio sasánida: precisamente, la existencia de esta relación constituye un problema serio para la autoridad imperial, preocupada por la difusión en sus territorios de modelos y experiencias que habían sido llevadas a la práctica por la monarquía persa y se habían revelado sumamente desestabilizadoras.

En la elaboración paralela llevada a cabo por los Padres de la Iglesia, en cambio, se representa la vida cristiana, en su completa integridad, como una "verdadera" filosofía; de hecho, se emplea el atributo de "filósofos" para los integrantes de aquellos grupos que, de manera ejemplar, llevaban concretamente a la práctica el ideal cristiano: primero los mártires y luego (después de que éstos pasaron a segundo plano por la paz de la Iglesia) los monjes. Importantes fuentes de esa definición, formulada sobre todo por los grandes Padres capadocios Basilio de Cesarea (*ca.* 330-379) y Gregorio de Nisa (*ca.* 335-*ca.* 395), son los textos hagiográficos; el significado cualitativo y cuantitativo de esta acepción se vuelve tan predominante en la literatura bizantina que la "disciplina lingüística", convertida en rutina, puede ver en la palabra *filosofía* hasta un sinónimo de "amor por la quietud", un elemento característico de la vida monástica. No obstante, paralelo a este uso, también siguen empleándose entre los propios escritores de asuntos espirituales definiciones de filosofía heredadas de la Antigüedad clásica.

Mártires y monjes: filósofos cristianos

Si el concepto de filosofía, en los apologistas y en los autores de la época siguiente, comprendió el complejo de la verdad cristiana y, por ende, también ese desarrollo de especulación dogmática que hoy nosotros llamaríamos teología, pronto se constituye, no obstante, justo como consecuencia de tal desarrollo, también en un concepto de teología exquisitamente cristiano. Mientras que Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 253) y Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339) entienden por *teología* la doctrina del verdadero Dios transmitida por Cristo, los Padres capadocios, discutiendo el núcleo de su contenido, ponen el acento más decididamente en la Trinidad. En este sentido, la tentativa de recuperación cristiana de la sabiduría pagana es un tema fundamental: algunos pensadores cristianos descubren, en efecto, entre las reflexiones de los sabios griegos,

los presagios de la revelación divina. Tal proceso no ocurre sin ciertos contrastes: resulta más bien criticado y condenado por numerosos exponentes de la élite intelectual vinculada a los ámbitos eclesiásticos. Y sin embargo, justo en el *milieu* más tradicionalista —cuyos exponentes, en defensa de la cristología de Calcedonia, lanzan continuamente feroces ataques contra Homero, Pitágoras, Aristóteles y la sabiduría griega— se origina la leyenda según la cual Platón, en el Hades, habría creído en la predicación de Cristo. A pesar de la gran profusión de medios retóricos desplegada contra la filosofía —en la que se distingue particularmente Juan Crisóstomo (*ca.* 345-407)—, no son pocos los temas (como el que se relaciona con la doctrina de la creación) en los que, a pesar de controvertidas convicciones de fondo, se vuelve a recurrir abiertamente a la autoridad de Platón y de Aristóteles. Sin embargo, se llega a un acercamiento formal con la dialéctica (si no es que a una verdadera conciliación con ella) solamente en el curso del conflicto con el neoplatonismo, con base en las herramientas lógicas y terminológicas que otro gran Padre de la Iglesia, Juan Damasceno (645-*ca.* 750), emplea en su *Dialéctica* desde compilaciones precedentes, poniéndola, a partir de ese momento, a disposición de todos para su aplicación en la esfera teológica.

Los vínculos entre cristianismo y sabiduría pagana

La predilección por Aristóteles continúa —o se reanima— durante el llamado primer humanismo bizantino del siglo IX. En particular, el patriarca Focio (*ca.* 820-*ca.* 891) no deja lugar a dudas sobre la filosofía que prefiere. En los epigramas de Juan *el Geómetra* (finales del siglo X), por el contrario, se puede advertir de nuevo la tendencia ya no a contraponer, sino a colocar juntos a los dos grandes filósofos, sus doctrinas y sus talentos particulares. Con Miguel Pselo (1018-1078) la dicotomía Platón-Aristóteles pierde intensidad, mientras que su máxima admiración se reserva a los neoplatónicos: Proclo, Jámblico y los *oráculos caldeos*. Esto, sin embargo, implica (y subraya con énfasis) una elección previa a favor de Platón, quien no sólo habría estado de acuerdo con la

sabiduría del Oriente pregriego, sino también con los dogmas esenciales del cristianismo. Por el contrario, la doctrina aristotélica según la cual el mundo no tiene un principio queda condenada, porque no puede conciliarse con el dogma cristiano. La actitud que prevalece en la base de la valoración de Pselo implica, finalmente, la elección que hace de Platón como guía para la esfera más específicamente filosófica y teológica, a diferencia de un Aristóteles, cuyo ámbito de investigación y de aplicación se limita a la lógica y a la física. Pselo no aprueba la condena indiferenciada de toda la filosofía platónica y aristotélica que resultó del sínodo patriarcal de Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058); pero, por otro lado, afirma que desea resguardar la doctrina de la Iglesia de los errores de la filosofía pagana.

Aunque su sucesor Juan Ítalo (siglo XI) haya mostrado una intención por conciliar a Aristóteles con Platón y luego con el neoplatonismo, sus sucesores lo recordarán sólo como un obstinado aristotélico. De aquí podría, pues, también derivar la sustancial mezcla de doctrinas platónicas y aristotélicas individuales en la condena que el *Synodikón de la ortodoxia*, uno de los más importantes documentos litúrgicos de la Iglesia bizantina, hace de él.

En todo caso, a pesar de las diversas oscilaciones, ni la dirección radicalmente anticlásica ni la filosófico-racional pueden reclamar para sí el dominio total del campo teológico-filosófico bizantino. Por otro lado, en muchos autores la actitud monástica radical y aquella más receptiva de la cultura antigua se intersecan, incluso cuando éstos (como Evagrio Póntico) rechazan de palabra toda contaminación de los "clásicos". En el fondo, la propia refinadísima construcción teológica desarrollada por el Pseudo Dionisio Areopagita no es otra cosa que una imagen especular de la filosofía neoplatónica.

De la polémica contra los latinos a la utopía de Mistrá: la filosofía del ocaso bizantino (siglos XIII-XVI)

Con la fundación del reino latino de Constantinopla (1204-1261), ocurrida enseguida de la tristemente célebre cuarta Cruzada, el mundo bizantino entra en contacto directo con la filosofía escolástica occidental: en Bizancio empieza así un interés por la teología latina, que hasta entonces sólo había sido conocida por un pequeño círculo de teólogos de la corte a través de disputas oficiales, es decir, sin un conocimiento real de las obras primordiales. Corresponde a los monasterios griegos de la Italia meridional, sobre todo en el siglo XIV, el importante papel de actuar como mediadores, lo mismo para la tradición profana que para la cultura eclesiástica, entre Bizancio y el humanismo italiano. Por su parte, las sedes dominicas en el Imperio bizantino cumplen una misión parecida pero en sentido opuesto: a los miembros de esta orden mendicante, fundada específicamente para la conversión de los herejes, se deben, en efecto, las primeras tentativas de difusión en Oriente de los escritos de Tomás de Aquino (1221-1274), mediante traducciones griegas realizadas expresamente para ese propósito. En ese mismo periodo, el secretario imperial Demetrio Cidones (*ca.* 1325-1399 / 1400) toma la decisión de aprender latín con el propósito de leer la *Summa contra gentiles* de Tomás: lectura que lo lleva a una traducción completa de la obra, que concluye el 24 de diciembre de 1354. Llevado por un creciente entusiasmo, Cidones continúa, tras este primer esfuerzo, con numerosas traducciones de otros textos de Tomás de Aquino, así como de Agustín (354-430) y otros teólogos latinos.

La tradición bizantina y la escolástica occidental

El interés generalizado por Tomás también se acompaña de una intensa investigación sobre Aristóteles, que, con el patriarca teólogo Genadio II Escolario (*ca.* 1403-1472), encuentra expresión en la traducción del comentario aristotélico de Tomás (a quien el patriarca celebra como el más ilustre entre todos los exégetas del filósofo griego). Al mismo tiempo, muchos humanistas bizantinos en Italia se dedican a nuevas versiones latinas de las obras aristotélicas. La reflexión que resurge de tal fervor “filolatino”

tiene una notable importancia que no se limita a la esfera cultural: de ella deriva, en efecto, gran parte de las bases teológico-filosóficas sobre las que fue conducido el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439), en el curso del cual se lleva a cabo la extrema tentativa de unión entre las Iglesias de Oriente y de Occidente.

Desde el punto de vista filosófico, el "milenio bizantino" se cierra con la gran controversia sobre la primacía de las dos principales autoridades filosóficas antiguas, es decir, Platón y Aristóteles, que tiene como protagonistas al ya mencionado patriarca Escolario y a Jorge Gemisto Pletón (*ca.* 1355-1452). Este último, desde la ciudadela fortificada de Mistrá, en el sur del Peloponeso, planteará a los déspotas bizantinos y a sus conciudadanos una gran utopía humanística de renovación del espíritu helénico, basada en la idea de una verdadera refundación de la República platónica. Si la posición platónica de Pletón tuvo gran éxito en los círculos humanísticos italianos —en particular en lo que se refiere a la figura de Marsilio Ficino (1433-1499)—, el aristotelismo de Escolario contribuyó en gran medida a formar la ideología oficial de la Iglesia ortodoxa posbizantina, que se tornó particularmente sospechosa de todo tipo de doctrina que hiciera referencia al magisterio de Platón.

¿Platón o Aristóteles?

Véase también

"Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias bizantinas II", p. 187. **Ciencia y tecnología** "El primer rescate del legado griego", p. 417; "La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La tecnología en Bizancio", p. 489.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577.

"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

BOECIO: LA SABIDURÍA COMO VEHÍCULO DE TRANSMISIÓN DE

UNA CIVILIZACIÓN

RENATO DE FILIPPIS

“Último de los romanos y primero de los escolásticos“, según la célebre definición de Lorenzo Valla, Boecio es uno de los intermediarios fundamentales entre el pensamiento griego antiguo y el del Occidente medieval. Autor de escritos lógicos y científicos que serán estudiados durante siglos en todas las escuelas, lo mismo teólogo que comentador de obras antiguas, compone poco antes de su muerte la **Consolación de la filosofia**, ***uno de los clásicos inmortales de la literatura europea.***

LA VIDA

La existencia de Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (*ca.* 480-525?) transcurre en uno de los periodos más atormentados de la historia europea, inmediatamente después de la caída del Imperio de Occidente y durante el difícil reinado del godo Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), cuyo proyecto de convivencia pacífica entre bárbaros de confesión arriana y romanos de fe católica se vio obstaculizado por la resistencia de ambas partes. El reflejo inmediato de la crisis política es una decadencia cultural generalizada, que se percibirá en toda la primera fase de la Alta Edad Media.

Honores y conspiraciones de la corte

Formado entre una de las últimas y más poderosas familias de la aristocracia senatorial (la de los Símacos), Boecio se perfila enseguida hacia la carrera política y muestra excepcionales habilidades para el estudio y la erudición; emprende, además, un viaje a Atenas o a Alejandría, sedes de las mayores escuelas filosóficas de la época. Después de haber alcanzado la cumbre de los honores, el filósofo se ve involucrado en las intrigas de la corte del viejo Teodorico y es acusado, probablemente sin fundamento, de haber

tramado, junto con dignatarios orientales, el derrocamiento de la monarquía. Procesado sin oportunidad de defensa en 524, abandonado por el propio Senado romano, por cuyos intereses siempre veló, es ejecutado en Pavía en los primeros meses de 525. Incluso si en la condena también pudieron mediar motivaciones religiosas —el emperador de Oriente, Justino (450-527, emperador a partir de 518) había promulgado en 523 un edicto antiarriano—, en la actualidad no se cree, como ocurrió en la Edad Media, que Boecio haya sido un mártir de la Iglesia católica: así lo considera Dante Alighieri (1265-1321), que en la *Comedia* lo coloca, junto a Tomás de Aquino (1221-1274) y a otros espíritus sabios, en el Cielo del Sol (*Paraíso*, X, 121-129).

El programa de estudios

La tradición manuscrita asigna a Boecio cinco breves tratados de teología (para uno de ellos la atribución es dudosa) que discuten temas cristológicos y trinitarios. Toda consideración, por otro lado, de su producción científica demuestra claramente un intento por conservar y difundir el patrimonio del conocimiento griego, con particular respeto por aquellas artes liberales que, aproximadamente en el mismo periodo, el rétor pagano Marciano Capela (*fl.* 410-439) compendió en su manual *Las bodas de Filología y Mercurio*. Los escritos propedéuticos boecianos sobre música y aritmética, este último inspirado en las reflexiones del matemático neopitagórico Nicómaco de Gerasa (siglo I), se convirtieron en la base de la enseñanza de estas materias para toda la Alta Edad Media, durante la cual también se leen asiduamente sus monografías lógicas y retóricas. No obstante, el programa científico de Boecio es en verdad vasto y ambicioso: retomando una aspiración que ya había tenido el neoplatónico griego Porfirio (233-*ca.* 305), se propone traducir todos los escritos de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), para luego mostrar la íntima

Las obras

unidad de sus doctrinas en todos los puntos fundamentales.

Este proyecto de sincretismo encaja perfectamente en el contexto de las búsquedas neoplatónicas de su tiempo y en la aspiración de salvar y conservar los más importantes logros culturales del pasado contra la vasta decadencia político-social de su época. Por estos motivos, "Boecio es, en Occidente, el último gran representante de aquella época del pensamiento humano que llamamos por antonomasia 'clásica' " (L. Obertello, *Severino Boecio*, 1974).

La muerte prematura le impide al filósofo realizar sus propósitos. Aunque concluyó algunas traducciones de Platón, éstas se han perdido; nos quedan, sin embargo, sus versiones, literales pero filosóficamente rigurosas, de las obras dialécticas de Aristóteles, además de su versión de los *Segundos analíticos*, que lo convierten en "el profesor de lógica de la Edad Media" (É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo* XIV, trad. en español, 1965). Muchas de esas versiones están complementadas con comentarios que derivan, directa o indirectamente, de los mayores filósofos neoplatónicos del momento, especialmente Porfirio y Jámblico (*ca.* 250-*ca.* 325). Según algunos estudiosos, Boecio copió servilmente, para sus comentarios, las noticias que estaban a su alcance en un manuscrito griego; teoría poco creíble si se piensa en las notables capacidades lógicas e intelectuales del filósofo. Aun cuando son, en buena medida, textos derivados de aquellas fuentes, estos escritos representan en efecto todo lo que la Edad Media, bajo el nombre de *logica vetus*, pudo conocer de dialéctica hasta el siglo XI.

LA *ISAGOGE* Y LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

En el breve examen que Porfirio redacta (en su *Isagoge*, o sea, su introducción a las *Categorías* de Aristóteles) sobre el tema que dará lugar a la cuestión de los universales se presentan, con cierta

preferencia por el platonismo pero sin ninguna señal de solución definitiva, las diversas posiciones de los filósofos clásicos, desde el conceptualismo de los cínicos hasta el inmanentismo aristotélico. Es el gran mérito de Boecio no sólo presentar el problema al Occidente latino, ofreciendo con ello a los filósofos medievales el material necesario para sus discusiones, sino también ilustrar, sobre la base de los comentadores neoplatónicos conocidos por él, su interpretación personal. En el segundo comentario a la *Isagoge* recupera la solución que había dado ya Alejandro de Afrodisia (siglos II-III), célebre comentador de Aristóteles: con base en la teoría gnoseológica de la abstracción, uno de los pilares de la filosofía aristotélica, Boecio concluye que los universales son inmanentes a las cosas sensibles, pero pueden ser abstraídos con el intelecto y considerados aparte. Es, sin embargo, enteramente probable que Boecio haya posteriormente repensado los términos del problema y volviera a una solución de sello más auténticamente platónico: los universales se convierten, así, incluso en las ideas puras de los entes sensibles. A causa de las presuntas incertidumbres del argumento, los autores medievales se sienten aún más estimulados para ofrecer su propia respuesta al problema.

La interpretación de los filósofos clásicos

LA *CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA*

El logro más agudo del ingenio boeciano es la *Consolación de la filosofía*, en cinco libros, compuesta poco antes de su muerte. En una prosa fina acompasada por composiciones poéticas, según el antiguo modelo de la sátira menipea, Boecio imagina que la Filosofía, personificada en una mujer, viene a encontrarlo en la cárcel y le enseña cómo todos los sufrimientos a los que lo ha sometido la Fortuna forman parte, en todo caso, del gran plan del Creador universal y deben ser aceptados con la entereza de ánimo propia

Una summa de ideas originales

del sabio.

Por su sincretismo doctrinario, al que posteriormente se suma la pérdida de las fuentes más antiguas usadas por Boecio, los eruditos medievales leen la *Consolación* como una suerte de *summa* filosófica colmada de ideas originales, pero nunca dejan de preguntarse por qué el autor no confesó jamás explícitamente su adherencia al cristianismo y habló en el texto siempre en términos genéricos de un Creador no completamente coincidente con el Dios cristiano, y defendió ideas heterodoxas como la eternidad del mundo o la animación universal. El canto "O qui perpetua", integrado a la mitad del tercer libro, o sea, en la cumbre del texto, que constituye una suerte de resumen en verso de la cosmología delineada por Platón en el *Timeo*, siempre ha caído bajo esta acusación. La respuesta más verosímil es que Boecio, anticipando en cierto modo las conclusiones a las que siglos después llegará la escolástica, prefiere separar radicalmente el dominio de la filosofía del de la teología; esta última, en una obra destinada a la exposición de teorías esencialmente neoplatónicas, derivadas indirectamente de Proclo (412-485), no tenía, pues, espacio alguno en el volumen, incluso si la crítica de hoy está de acuerdo en creer que el tercer libro de la *Consolación* contiene al menos una referencia soterrada al libro bíblico de la Sabiduría. El texto representa, por lo tanto, una reorganización de la filosofía antigua en función de una nueva síntesis filosófica, al menos implícitamente, cristiana: también en esto Boecio se revela como un precursor fundamental de la Edad Media.

Boecio, ¿un filósofo cristiano?

El mal, la Providencia y la libertad humana

Los temas más expresamente filosóficos se examinan en los últimos tres libros: las secciones anteriores se dedican efectivamente a una apología política personal de Boecio (que se defiende así de las injustas acusaciones de sus adversarios) y a un

examen del papel de la Fortuna en los hechos terrenales. El tercer libro, en cambio, se cuestiona sobre la naturaleza de la verdadera felicidad humana y llega a la conclusión de que ésta coincide con la aspiración a Dios, sumo Bien y regulador del universo. Ninguno de los bienes del mundo, en efecto, realmente es tal: las riquezas, la gloria, los honores llevan consigo grandes sufrimientos y pueden verse fácilmente perdidos, mientras que el hombre que aspira al Cielo acaba en cierto modo por deificarse y conseguir un estatus sobrehumano de alegría perfecta. En el libro siguiente se discute el problema del mal, que no debería ser tolerado por un Creador absolutamente justo que, además, parece permitir que los malvados consigan todas las satisfacciones terrenales. La respuesta de la Filosofía presupone la tesis de Agustín de Hipona (354-430) según la cual el mal no tiene un estatuto ontológico real, sino que representa en realidad la nada pura, que es lo contrario del Bien: los malvados, al alejarse de este último, y por lo tanto de Dios, no sólo no pueden alcanzar la misma felicidad, sino que además aspiran a algo que no existe, acabando por perder su condición humana y, finalmente, su propio ser.

La naturaleza de la felicidad humana

Para la Filosofía una comprensión más atenta del problema implica la distinción entre la Fortuna y la Providencia: existe una regla universal que preside el desarrollo de todos los acontecimientos, que lleva por nombre Providencia cuando se le considera desde el punto de vista divino (que es eterno, global y atemporal), mientras que se llama Fortuna cuando se refiere a las criaturas que están sometidas a la temporalidad. Los hombres, cuyo instrumento cognoscitivo es la razón *(ratio)*, no pueden conseguir la más perfecta visión del todo propia de lo divino (que Boecio llama *intelligentia*), en la que la existencia del mal conoce una profunda aunque insondable explicación; hasta que no se acercan a Dios, por lo tanto, los hombres no pueden comprender el equilibrio oculto de la creación. Esta explicación gnoseológica por grados, cuya lejana inspiración es el sexto libro de la

Fortuna, Providencia y tratamiento gnoseològico

República de Platón, es otro de los elementos filosóficos clásicos que llegan a la Edad Media por medio de la *Consolación*.

El concepto de Providencia implica para Boecio un problema más de tipo ético-metafísico, que se examina en el último libro. Si Dios observa y conoce cada cosa, sin posibilidad de fracasar en su calidad de ser perfecto, es necesario que cuanto Su Providencia prevé para el futuro se lleve a cabo: todos los actos humanos, por lo tanto, están determinados, y sin libertad no tiene ya sentido suponer que existen premios para los hombres buenos y castigos para los malvados. También en este caso Filosofía se remite a la imposibilidad humana de comprender las cosas desde una perspectiva superior: en el eterno presente divino, que abarca con una sola mirada todas las decisiones de los hombres y no contempla, por lo tanto, ningún futuro, los actos libres se prevén como libres y los actos necesarios como necesarios. La visión pura de las cosas fuera del tiempo, antes siquiera de que tengan incluso la posibilidad de ocurrir (es éste el sentido original de *Providencia*), no comporta, en efecto, ningún condicionamiento de ellas.

Actos libres y actos necesarios

LA FORTUNA DEL TEXTO DE LA *CONSOLACIÓN*

La *Consolación de la filosofía* nos ha llegado por más de 400 manuscritos: casi cada biblioteca de la Europa medieval posee al menos una copia de la obra, testimonio tangible, como pocos, de la absoluta admiración medieval por Boecio. Después de un largo periodo de olvido, durante el cual es desconocido por los mayores enciclopedistas medievales, su texto es redescubierto y difundido por Alcuino (735-804), el sabio monje inglés protagonista del renacimiento cultural que tuvo lugar bajo el gobierno de Carlomagno (742- 814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800); los primeros comentarios se remontan al siglo IX. El más célebre

Una obra exitosa

de ellos es el de Remigio de Auxerre (*ca.* 841-*ca.* 908), que sería reelaborado continuamente en las épocas sucesivas; la presunta atribución de un comentario a Juan Escoto Eriúgena (810-880), el máximo filósofo de la época carolingia, se ha declarada insostenible por los estudiosos modernos, incluso si se reconoce que éste conoció y utilizó para su obra no sólo la *Consolación*, sino también los opúsculos teológicos de Boecio. La mayoría de los autores medievales emprende una lectura cristiana de la obra maestra de Boecio asimilando los elementos filosóficos neoplatónicos a la Revelación; pero no falta quien —como Bovo de Corvey (?-916), que se ocupa de hacer una exégesis del "O qui perpetua"— desaconseje incluso su lectura subrayando su "peligrosidad".

En el siglo XII la obra se estudia en la Escuela de Chartres, uno de los baluartes del pensamiento platónico medieval, y en particular por Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), que intenta una operación inversa a la de sus predecesores: en su comentario es más bien el cristianismo el que sufre una adaptación a los principios filosóficos. A pesar de una cierta disminución del interés durante la época universitaria, que siempre estuvo más inclinada a temas de índole aristotélica, la *Consolación* sigue siendo leída y comentada hasta el final de la Edad Media, convirtiéndose así en una constante fuente de inspiración para todo el periodo.

Desde el siglo IX no faltan, por otro lado, las traducciones a la lengua vernácula: la más antigua es la que en anglosajón realizó Alfredo *el Grande*, rey de Wessex (*ca.* 849-899?, rey a partir de 871), según el cual el texto de Boecio debe ser conocido por toda persona de cultura. Alrededor del año 1000 ve la luz la versión en alto alemán de Notker III Labeón (*ca.* 950-1022), abad de San Galo en Suiza; pero es en el siglo XII cuando se multiplican por todas las regiones de Europa las traducciones, lo mismo en prosa que en verso, destinadas a un público laico y no universitario. El interés mayor se da en Italia, en Francia y, con cierto retraso, en España; pero no faltan traducciones al alemán y aun al griego.

Este texto vertido a la lengua vernácula es, por lo tanto, uno de los primeros en caracterizar el renacimiento de una cultura laica: baste con recordar que Geoffrey Chaucer (1340 / 1345-1400) tradujo la *Consolación* y la utilizó en su composición del *Roman de la Rose*. También Dante Alighieri, al narrar en el canto V del *Infierno* la historia de Paolo y Francesca, tiene bien presentes las observaciones boecianas sobre los trastornos de la Fortuna (*Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tiempo felice / ne la miseria* ["No hay mayor dolor que, en la miseria, recordar tiempos felices"], vv. 121-123). La influencia de la *Consolación*, por otra parte, se advierte en el estilo de muchos autores, y aun en las representaciones iconográficas (pictóricas y escultóricas) de la Filosofía y la Fortuna: el pensamiento y la obra de Boecio caracterizan así, en lo profundo, una fase completa de la filosofía europea.

Véase también

"Cultura cristiana, artes liberales y conocimientos paganos", p. 377; "Escoto Eriúgena y los comienzos de la filosofía cristiana", p. 398.

"Herencia clásica y cultura cristiana: Boecio y Casiodoro", p. 523; "La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 527; "Transmisión y recepción de los clásicos", p. 531; "El enciclopedismo e Isidoro de Sevilla", p. 563.

CULTURA CRISTIANA, ARTES LIBERALES Y CONOCIMIENTOS PAGANOS

ARMANDO BISOGNO

La cultura cristiana absorbió los conocimientos paganos disponibles, tomando de ellos los elementos que juzgó dignos y útiles para la formación del verdadero cristiano. En los siglos más oscuros de la decadencia romana, la

utilidad de estos conocimientos paganos y su fusión con la sabiduría cristiana indujo a muchos autores a producir síntesis de las ciencias profanas en las que recogían los datos esenciales, tanto para la formación de los cristianos como para resguardarlos de los accidentes de la historia.

Saberes paganos y sabiduría cristiana

Ya desde los orígenes los intelectuales que animan la vida de la Iglesia se plantearon qué importancia conceder, en la formación de los cristianos, a los saberes paganos, cuál era su peligro y, en menor medida, cuál su eventual utilidad para los objetivos de la mayor y mejor difusión del mensaje cristiano. Los Padres de la Iglesia se empeñan en demostrar que la cultura pagana, depurada de los elementos fantásticos e ilícitos que caracterizaron a menudo su lenguaje y sus contenidos, puede convertirse en un instrumento precioso que no sólo enriquece el bagaje personal de cada creyente, sino que además permite a los Doctores de la Iglesia defenderla de los ataques de los herejes utilizando sus propias técnicas. En la Biblia, por ejemplo, se estipula que quien quiera casarse con una mujer prisionera de guerra debe primero obligarla a cortarse el pelo y las uñas y a cambiar sus vestidos. Igualmente, según los Padres y en particular Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420), el saber pagano, atractivo pero al mismo tiempo alejado de los valores de la fe, tiene que ser purgado de todos sus oropeles, de todo aquello que le da la apariencia apetecible; sólo así puede ser digno de integrarse a la sabiduría cristiana.

Hacia una integración de los saberes

A pesar de los temores causados por el atractivo que tal saber pagano pudiera ejercer sobre las mentes más débiles, buena parte del patrimonio de conocimientos y competencias heredadas de la tradición grecorromana entra, pues, a formar parte por mérito propio de la formación del intelectual cristiano. De hecho, es justamente el matrimonio entre la técnica alcanzada en la Antigüedad y la fe nacida con la era

cristiana lo que permite a la cultura occidental sobrevivir aquellos siglos de descomposición del Imperio romano. Alimentado por competencias y saberes cuya solidez era tal que había sobrevivido por siglos, y fortalecido por la continua referencia a las Sagradas Escrituras y a las obras de los primeros Padres de la Iglesia, el saber cristiano se difunde por toda Europa justo en los años de descomposición de las instituciones romanas, observando y, a veces, acompañando el nacimiento de nuevas identidades de matriz bárbara.

Los trastornos políticos, los continuos enfrentamientos militares, la falta de una sólida institución central y, por consiguiente, el debilitamiento de una organización pública de instrucción delegan, implícitamente, el problema de la formación y, más generalmente, de la cultura a las instituciones locales, esencialmente monásticas, vinculadas con la Iglesia. En su interior, muchos intelectuales sienten la urgencia de recuperar el mayor volumen posible de información procedente de las diversas tradiciones para evitar que el desgaste de los siglos de la Alta Edad Media borre toda huella de la cultura antigua y de la patrística.

Esta actitud tiene el mérito de garantizar, al menos en parte, una continuidad en la evolución de la cultura occidental, aun cuando produjera obras de escasa originalidad.

Casiodoro

De la política a la vida religiosa comunitaria

El deseo de preservar su identidad y su cultura a pesar de las dificultades de su tiempo guía toda la obra de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), aristócrata romano protagonista de una parábola política que vio en la colaboración con los soberanos godos su cumbre, y en la malsufrida convivencia con los nuevos dominadores bizantinos una conclusión tan amarga que lo indujo a construir, alrededor de 550, una comunidad religiosa y cultural, Vivarium, en la actual Calabria, adonde retirarse hasta la muerte (que lo recogió

ya casi de 90 años). La presencia conjunta, en su formación personal, tanto de conocimientos técnicos basados en la tradición grecolatina como de una sólida fe cristiana lo induce a fijar en la vida de la comunidad un objetivo eminentemente pedagógico; se propone, así, dirigir a sus hermanos hacia un modelo de sabio cristiano, firme en su fe y erudito en artes liberales. Para tal fin Casiodoro redacta las *Institutiones*, una síntesis de toda la información indispensable para la realización de aquella idea de perfecta concordia entre saberes y sabiduría. Justo para perseguir ambos aspectos de la formación ideal del cristiano, las *Institutiones* conducen al lector por un recorrido bipartito, primero por las Sagradas Escrituras *(Institutiones divinarum litterarum)* y luego por los saberes profanos *(Institutiones saecularium litterarum).*

Las Institutiones: el iter formativo del buen cristiano

La armonía de estos dos recorridos tan diferentes encuentra fundamento, tanto en Casiodoro como en toda la Alta Edad Media, en la convicción de que cada saber, sagrado o profano, sólo es tal si deriva de la única fuente de toda verdad, que es Dios. Desde esta perspectiva, resulta lícito para el cristiano combinar la meditación sobre las Sagradas Escrituras con el estudio de los manuales de las disciplinas más técnicas, revalidando ambas lecturas con el soporte de los textos de los Padres de los primeros siglos de historia de la Iglesia. Con la finalidad de esbozar un plan de estudios concretamente aplicable, la estructura de las *Institutiones* traza, pues, con suma precisión la trayectoria formativa del cristiano a partir de la lectura de la Biblia. Casiodoro expresa en efecto su pena *(dolor)* al constatar la ausencia de maestros que puedan enseñar a leer y comprender las Sagradas Escrituras. Después de intentar crear en Roma una escuela pública en la que los cristianos pudieran aprender tanto la exégesis de las Sagradas Escrituras como las otras competencias procedentes de la tradición grecorromana, y después de convencerse de que la Guerra Gótica no permite llevar a cabo con serenidad actividades pacíficas *(res pacis)* como el estudio, decide

componer estas *Institutiones*, haciendo él las veces de un maestro *(ad vicem magistri).*

El conocimiento de las Sagradas Escrituras le parece a Casiodoro una suerte de elevación del ánimo humano *(ascensio)*, una progresión que describe en el primer libro de las *Institutiones* a través de un orden específico de 33 capítulos (que, evidentemente, corresponden —según indica el mismo Casiodoro — al número de años de la edad de Cristo). En los primeros nueve capítulos de la primera parte se describen las diferentes secciones de las Sagradas Escrituras; en una primera lectura el análisis no parece inteligible, pero (como Casiodoro luego aclara en el capítulo décimo) en realidad está estructurado según diversos niveles de comprensión de la verdad. Así, es necesario partir de una *introductio*, que se basa en aquellos autores que más facilitan el primer acercamiento a las Sagradas Escrituras (por ejemplo, el Agustín del *De doctrina christiana);* a continuación resulta útil estudiar tanto a los *expositores*, es decir, los autores que han hecho comprensibles los misterios más densos de las Sagradas Escrituras, así como a los que han abordado diversos problemas individuales *(quaestiones)*. Finalmente, será de provecho para el estudioso tener un repertorio de citas bíblicas y compararlas con las opiniones de los más sabios entre los antiguos *(peritissimi seniores)* para ofrecer una suerte de estudio juvenil de los testimonios relacionados con la larga experiencia de fe. Casiodoro dedica la parte final del primer libro a ilustrar algunas reglas estrictamente prácticas que subrayan el valor puramente funcional de las *Institutiones*. El estudio se finca, de hecho, también en habilidades técnicas, por lo que Casiodoro —después de enlistar las virtudes de Vivarium (un lugar ideal para el estudio por ser rico en jardines y estar rodeado por un río abundante en peces)— no deja de recordarles a sus monjes que deben aplicarse con todo rigor y fidelidad a la copia de los manuscritos. Para tal fin —continúa el fundador del monasterio— no debe faltar nada a los copistas: manuales de

El primer libro: el acercamiento a las Sagradas Escrituras

ortografía, artesanos especializados en la encuadernación, candiles para el trabajo nocturno y un reloj que permita la medición de las horas, una invención de lo más útil para el género humano *(horarum moduli, qui ad magnas utilitates humani generis noscuntur inventi)*.

El primer libro, que discute qué y cómo debe estudiar el monje y, en general, el cristiano, no puede sino concluir con un recordatorio de los deberes que el creyente tiene siempre que cumplir, independientemente de su erudición: la obediencia al superior *(praeceptor)*, la caridad con los vecinos del monasterio y la gratitud para quien ha recogido en una sola obra las enseñanzas que provienen de tantos textos tan diversos y esparcidos, estudiando y profundizando siempre en los temas contenidos en las Sagradas Escrituras.

Así como la división en 33 capítulos del primer libro imita la perfección de los años de la vida terrenal de Cristo, así el segundo libro de las *Institutiones* consta de siete capítulos, que corresponden al número de las artes liberales que se propone ilustrar: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía. Éstas, descritas a partir de sus rasgos más generales, forman plenamente parte constitutiva del complejo de competencias útiles para la formación del verdadero cristiano. Los muchas disciplinas, ilustradas brevemente, se van presentando en el texto como una secuencia de herramientas útiles para el conocimiento de la verdad; cada una de ellas tiene, en efecto, sus reglas propias, cuya obediencia permite enaltecer, en el mejor de los modos, ese complejo orden racional del universo que ha establecido Dios. Las *Institutiones* de Casiodoro muestran, pues, con suma validez, los dos aspectos del enciclopedismo de la Alta Edad Media: por un lado, la finalidad práctica que induce a la redacción de obras útiles para el estudio y, por el otro, el contexto de una cultura religiosa —y, específicamente, monástica— que, en una Europa dividida en reinos bárbaros, es el único elemento intercultural por cuya preservación es posible dar vida a obras de

El segundo libro: las artes liberales

un panorama tan amplio y, a menudo, tan poco profundo.

Marciano Capela

La presencia, en la segunda parte de las *Institutiones*, de un estudio detallado de las siete artes liberales (gramática, dialéctica y retórica, correspondientes al *trivium*, y aritmética, geometría, música y astronomía, correspondientes al *quadrivium*) evidencia las funciones que detentan estas disciplinas en el lento paso de la cultura pagana a la sabiduría cristiana: en ellas es posible encontrar un elemento de armonía entre las nuevas exigencias de una educación cristiana y la antigua y estable normatividad de los saberes clásicos. La tradición de las artes se remonta, de hecho, al siglo IV a.C., periodo en que tales disciplinas encuentran una primera sistematización y, también, se distinguen entre sí debido a las diversas metodologías adoptadas por cada una de ellas. La progresiva institucionalización de esta tradición queda comprobada, entre los siglos III y II a.C., por la publicación de verdaderos e independientes manuales de gramática (como el compuesto por Dionisio Tracio), de aritmética (*Introductio arithmetica* de Nicómaco de Gerasa) o de geometría (los *Elementa* de Euclides). El primer análisis total del corpus entero de las artes liberales se debe, en al ámbito latino, a un contemporáneo de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.): Marco Terencio Varrón (116 a.C.-27 a.C.), que en los *Disciplinarum libri IX* provee una descripción total de las artes, ampliando su número a nueve (por la añadidura de la medicina y la arquitectura), en la perspectiva de esa función práctica del saber que lleva al mismo Cicerón a sugerir que se añada el estudio del derecho. No es sino hasta el siglo II a.C. cuando la cantidad y la división de las disciplinas queda definitivamente fijada. En el ámbito cristiano, las artes, después de una desconfianza inicial, de la que con facilidad podemos también encontrar ecos en las obras de Agustín (354-430), son

La tradición de las artes liberales

El De nuptiis, un

acercamiento pagano a las artes liberales

acogidas plenamente gracias a la difusión de diversos textos que asumen el estilo de los manuales. Entre estas obras destaca un texto compuesto un siglo antes de las *Institutiones, Las bodas de Filología y Mercurio (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*, conocido también por Casiodoro (que lamenta su ausencia de la biblioteca de Vivarium) y redactado por Marciano Capela (*fl.* 410-439), autor pagano que vivió en Cartago. La obra, que constituye un ejemplo de enciclopedismo medieval no cristiano, consta de nueve libros en prosa, con frecuentes paréntesis en verso, que transmiten, para la latinidad medieval el patrimonio de las artes liberales que Varrón había recopilado en el siglo II a.C. y se había perdido. Con respecto a la división varroniana, que como mencionamos incluía el estudio de la medicina y la arquitectura, el *De nuptiis* describe las mismas siete artes que, un siglo más tarde, Casiodoro ilustrará en el segundo libro de sus *Institutiones*. El texto de Marciano es sumamente diferente al texto de Casiodoro; no sólo porque, en efecto, se limita exclusivamente al estudio de las artes, sino porque, en virtud de la formación pagana del autor, se narra en un marco literario totalmente profano. En los primeros dos libros de la obra se cuenta cómo Mercurio, que busca esposa, decide, tras escuchar el consejo de Apolo, casarse con Filología, hija de Sabiduría. Cuando llega al senado de los dioses, Filología encuentra a Mercurio (cuyo séquito está connformado por una multitud de personajes ilustres, desde Heráclito hasta Aristóteles, desde Platón hasta Orfeo) y recibe, como obsequio de su futuro esposo, siete sirvientes, es decir, las artes. En los siete libros restantes del *De nuptiis* Marciano presenta a las siete doncellas que personifican las siete disciplinas, cada una con su simbología precisa. El aspecto, los vestidos, el modo de andar, las palabras o las actitudes de cada una de ellas reflejan, en la descripción mitológica, sus rasgos característicos. Así, la gramática lleva la cera que se utiliza en las tabletas de escritura, mientras que la dialéctica se presenta pronunciando expresiones incomprensibles

para los demás porque proceden y corresponden a su muy específico léxico. El *De nuptiis* es, pues, absolutamente diferente, en cuanto a forma e intenciones, de las *Institutiones* de Casiodoro, con las que no comparte ni las motivaciones de composición ni la forma literaria. El texto tuvo una larga y afortunada recepción que demuestra, por un lado, la urgencia de contar con manuales de base, urgencia tan grande que este texto será acogido en el programa de estudios, aun siendo de origen totalmente pagano, y, por el otro lado, la destacada competencia de los intelectuales más cultos, que fueron capaces de comprender y sacar provecho de un texto como el de Marciano, que presenta los asuntos relacionados con las siete artes liberales como un apretadísimo florilegio de extrema concisión, enumerando sencillamente las características pertinentes con un lenguaje no sólo difícil sino a menudo poco inteligible en la primera lectura. La tradición del estudio de las artes, inaugurada por Agustín, continuada por Casiodoro y fundada sobre modelos paganos como el de Marciano Capela, alcanza, a lo largo de toda la Alta Edad Media, un éxito extraordinario. En el ámbito carolingio constituye, en efecto, el esqueleto de la renovada *paideia* cristiana promovida por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) y los teólogos de su corte; así, por medio de Juan Escoto (810-880) y de sus mejores exégetas, llega hasta los más finos representantes de la cultura de los siglos X y XI, como Gerberto de Aurillac (*ca.* 950-1003, pontífice a partir de 999), Abón de Fleury (940 / 945-1004) y, sobre todo, Anselmo de Aosta (1033-1109), que engrandece su aplicación en todas y cada una de sus obras teológicas.

El éxito de la obra

Isidoro de Sevilla

Una afinidad más destacada con el modelo de Casiodoro se revela, en cambio, en la lectura de las *Etymologiae* de Isidoro (*ca.* 560-

636, obispo de Sevilla a partir del año 600). Por comparación con las *Institutiones*, las *Etymologiae*, en las que Isidoro trabaja casi sin interrupción durante los últimos 20 años de su vida, no se limitan a la distinción entre la sabiduría de las Sagradas Escrituras y el saber de los conocimientos liberales, sino que se extienden a los más diversos ámbitos del saber, utilizando como único criterio de clasificación la indagación sobre el origen etimológico de los términos analizados, con la convicción de que, una vez conocida la causa *(origo)* que ha engendrado un nombre y la idea que es fundamento de su constitución *(etymologia)*, es posible captar de modo más apropiado su sentido. Para tal fin, Isidoro declara haber recogido y escrito, según el estilo de los antiguos, cuanto ha quedado en su memoria *(recordatio)* de las lecturas de todos los textos que, en su formación, tuvo oportunidad de consultar. La obra se presenta, pues, como un complejo cruce de fuentes paganas (Plinio, Varrón, Marciano Capela, Lucrecio, Gelio) y cristianas (Lactancio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Casiodoro), sin la intención explícitamente pedagógica que es tan transparente en las *Institutiones;* en las *Etymologiae* no es, en efecto, posible identificar los rasgos de un manual útil en la formación del cristiano; tan sólo el masivo volumen de la información consignada lo convierte, de hecho, en un repertorio que a veces se reduce a la simple enumeración de todas las fuentes y fragmentos que el autor ha recogido sobre un argumento específico. Esta enumeración, pues, facilita la búsqueda de información complementaria para quien ya tiene competencias más generales, y puede hallar, en las páginas de Isidoro, referencias y citas de gran utilidad porque ya están compiladas y sistematizadas.

Las Etymologiae, una investigación sobre el origen del significado

La propia descripción de la estructura de la obra parece compleja. Los primeros cuatro libros están dedicados a las artes liberales y a la medicina; el quinto a las leyes; los libros sexto, séptimo y octavo a argumentos religiosos (las Sagradas Escrituras,

Dios y los ángeles, la Iglesia); los libros octavo y noveno abordan, en cambio, problemas lingüísticos (las lenguas en general y la etimología de los términos). La segunda mitad de la obra está dedicada esencialmente al mundo sensible, desde el hombre, la Tierra y las construcciones, hasta a llegar a describir lo que concierne a la guerra y a los juegos. En tal subdivisión, las *Etymologiae* revelan con claridad el intento de Isidoro de abordar no sólo todos los ámbitos del conocimiento, sino también de la vida cotidiana, para ofrecer un cuadro completo y total de la realidad. Una obra, es cierto, de alta erudición, pero también un precioso testimonio de la cultura y la formación de la época, las *Etymologiae* revelan otro de los aspectos primordiales del enciclopedismo de la Alta Edad Media: si, en efecto, Casiodoro evidencia el aspecto pedagógico de este género y Marciano el aspecto literario, Isidoro ofrece uno de los primeros ejemplos de obra de referencia para el estudio, precursora de los numerosos repertorios de información y definiciones que, a lo largo de gran parte de la historia de la cultura occidental, constituyen una de las más útiles y explotadas fuentes de conocimiento.

Una obra de compleja estructura

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 305; "Escoto Eriúgena y los comienzos de la filosofía cristiana", p. 328. **Literatura y teatro** "El enciclopedismo e Isidoro de Sevilla", p. 469.

EL MONACATO INSULAR Y SU IMPACTO EN LA CULTURA MEDIEVAL

ARMANDO BISOGNO

El monacato insular, desarrollado esencialmente en Irlanda y en el sur de la Gran Bretaña, coloca en el centro de la vida monástica el estudio de la lengua latina y las

Sagradas Escrituras. Este modelo, gracias a las peregrinaciones por todo el continente, se exporta a todo lo largo de Europa y da vida a los mayores centros de difusión de textos y saberes de toda la Edad Media.

IRLANDA

Irlanda y su tradición cultural nunca fueron tocadas por la expansión territorial romana. Esta circunstancia resulta hasta el día de hoy difícil de entender, sobre todo por las ventajas, esencialmente de orden económico, que Roma habría conseguido con la conquista de la isla. De la cultura y la lengua latinas, que no pudieron introducirse entonces por una directa colonización, llegaron, sin embargo, algunos rudimentos por otros medios. Irlanda era indudablemente una etapa obligada de muchas rutas comerciales y es seguro que las costas irlandesas debieron de ser el punto de partida de las correrías de los célebres piratas que llegaron a las costas de la Gran Bretaña una vez que había sido romanizada. La naturaleza incierta de estas relaciones hace todavía más significativa la evangelización cristiana, ocurrida sobre todo en la primera mitad del siglo V. El *Chronicon* de Próspero de Aquitania (*ca*. 390-*ca*. 460) narra la doble misión confiada, entre 429 y 431, por el papa Celestino I (?-432, pontífice a partir de 422) a Germán (*ca*. 380-448) y Paladio (siglo V) para combatir, en Gran Bretaña e Irlanda, el peligro pelagiano. Cultura y lengua latinas, presentes de manera tenue por muchos años en la isla por relaciones no oficiales, se enriquecen y se fortalecen gracias al patrimonio de saberes con los que se acompaña el mensaje cristiano, que la misión organizada por Celestino I revela que ya está presente en la isla, pero que aún es débil frente a los peligros heréticos.

Contra el pelagianismo

Pocos años después de la misión de Próspero se ocupará de la difusión del mensaje cristiano y de la organización de la Iglesia y la cultura irlandesas san Patricio (*ca*. 389-*ca*. 461), nacido al final

del siglo IV en Gran Bretaña, tierra que él mismo, en su *Confesión*, describe habitada por una aristocracia rural romana que era educada y estaba versada en literatura y en el estudio del derecho. A diferencia del contexto en el que nació y donde vivió su primera formación, san Patricio se describe a sí mismo como burdo y escasamente conocedor del latín. Secuestrado por piratas irlandeses cuando era muy joven y llevado por éstos a la isla, san

San Patricio y la lectura de las Sagradas Escrituras

Patricio se empeña en su obra misionera y no deja obras literarias. La *Confesión* y la *Carta a Corotico* que nos han llegado como testimonios de su personalidad no sólo no ofrecen indicios sobre el entorno cultural, sino que tampoco permiten evaluar cabalmente cuál era el nivel de erudición de su autor. San Patricio se esfuerza por conciliar la necesidad de leer y comprender las Sagradas Escrituras con la exigencia de dar una forma certera a la organización eclesiástica y difundir la práctica litúrgica. A causa de su escaso conocimiento del latín, los irlandeses apenas cristianizados se vieron obligados a emprender estudios para comprender las Sagradas Escrituras, y a organizar estructuras, esencialmente monásticas, que favorecieran esos estudios y que, además, constituyeran los pilares de la nueva Iglesia. Las marcadas diferencias lingüísticas entre el irlandés y el latín imponen a los nuevos conversos un gran esfuerzo para el dominio de la lengua.

Se desarrolla así una especial atención, en la Irlanda cristianizada, al latín escrito, más fácil de aprender que el hablado, y una notoria dedicación a la forma gráfica. Es así que se introducen signos de puntuación, la separación entre palabras y un sistema especial de abreviaturas. Los monasterios, según el modelo del monasterio de Armagh, fundado a mediados del siglo V por el mismo san Patricio, se organizan con una rígida conducta moral y una estrecha obediencia al abad y se dedican, en sus actividades de estudio, intensamente al conocimiento de las Sagradas Escrituras y a la práctica del latín. Tal reorganización de la cultura irlandesa hace de la isla un destino, así sea ideal, de

peregrinaciones eruditas. Muchos son, en efecto, los testimonios, desde el siglo VII hasta finales del IX, en los que se habla del viaje a Irlanda como una experiencia de formación. El mismo Alcuino de York (735-804), maestro de la corte de Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador a partir del año 800), elogia la erudición de la *gens* irlandesa, célebre por su *scholastica eruditio*. La falta de testimonios concretos, de crónicas históricas y de conocimientos sobre los acervos de las bibliotecas hace que aún nos resulte complejo comprender cuál fue el verdadero perfil de tal erudición y a qué competencias específicas hacía referencia Alcuino. A pesar de estas incertidumbres, es indudable que la Irlanda de los siglos centrales de la Alta Edad Media constituye, al menos en el imaginario de los contemporáneos, un punto de referencia y un modelo en el proceso de desarrollo de la cultura cristiana. Esta imagen se corrobora, por otra parte, con toda certidumbre a través del intenso movimiento de evangelización proveniente de Irlanda. Apenas un siglo después de su cristianización, de la isla se emprenden iniciativas para la difusión del mensaje cristiano en Escocia, en Inglaterra y, finalmente, en el continente.

El estudio del latín escrito

Los irlandeses se representaban a sí mismos y a su cultura ubicados en los confines del mundo; el mismo san Patricio habla, en su *Confesión*, de Irlanda como el confín de la tierra, el lugar más allá del cual no vive nadie. Es comprensible, pues, que en su calidad de cristianos de la región más remota desearan acercarse, aunque fuera idealmente, al centro de su fe, mediante una *peregrinatio* que se les planteaba como el más alto sacrificio que podían ofrecer a Dios; desde una lógica posterior a la tribal, era como abandonar su propio grupo social de referencia en el nombre de la evangelización. Tenemos un testimonio de esta doble matriz de la peregrinación de los irlandeses a finales del siglo VI con el ejemplo del monje Columbano (*ca*. 540-615), que en un primer momento deja su propia región en Irlanda para evangelizar el resto de la isla, y luego abandona su país de origen

La peregrinatio: la experiencia de Columbano

para fundar monasterios (entre ellos Luxeuil, en la Francia oriental) inspirados en el modelo irlandés, en los que se vivía según una rígida moral ascética y de penitencia y donde era obligación para los monjes el estudio de las Sagradas Escrituras. De sus esfuerzos, llevados hasta Italia por el contacto con los lombardos, nace también el célebre monasterio de Bobbio, en las cercanías de Plasencia, y por obra de uno de sus seguidores surge, por otro lado, el monasterio de San Galo, en la actual Suiza.

El desarrollo, a partir de los siglos VII y VIII, de prestigiosos centros de copiado de manuscritos en estos monasterios y el impacto que tuvieron para la cultura medieval han hecho que, a menudo, se atribuya a su origen irlandés el mérito de estas instituciones. No obstante, si bien no cabe ninguna duda de hasta qué grado la figura de Columbano, con su carisma y su intransigencia, es ya un ejemplo de todas las potencialidades de la cultura hibérnica, no hay un consenso sobre cuál pudo ser la atención que éste pondría en la construcción, en los monasterios fundados por él, de un *scriptorium;* algunos estudiosos lo consideran indudable mientras que otros lo juzgan, más bien, improbable. En la composición de sus piezas poéticas y en sus cartas el propio Columbano demuestra una amplia cultura, un buen conocimiento de las normas de la retórica latina y una gran familiaridad con los más importantes poetas de la Antigüedad, de Virgilio a Ovidio, pero no por ello nos ofrece una imagen totalmente clara de la verdadera profundidad de su erudición. Es un mérito de la historiografía de la segunda mitad del siglo XX haber demostrado que es infundada la idea de un “milagro irlandés”, según la cual la isla habría contado con al menos la mitad de los eruditos que habían abandonado la Galia y fundado una sólida escuela de artes y de exégesis de la escritura, imprescindible para la preservación de la cultura patrística, que luego regresaría, gracias a ellos, al continente a través de las *peregrinationes*. La verdad es que, cuando abandonan Irlanda, los peregrinos poseen buenos conocimientos de gramática (necesaria

El monasterio como scriptorium

para una correcta comprensión de los textos), las técnicas del escriba y una modesta pero sólida erudición exegética, fruto de las enseñanzas de los evangelizadores más que del estudio de los textos de los Padres. Ellos, pues, desde el siglo VII hasta el final de la época carolingia tienen más bien oportunidad de ampliar su propio bagaje cultural a partir del encuentro con la cultura cristiana que se difundía en el continente. No es casualidad, de hecho, que los grandes personajes de procedencia irlandesa, como Escoto Eriúgena (siglo IX), hayan florecido en el seno de un contexto como el carolingio, en el que es primordial la atención a los problemas de la formación del cristiano y la tradición de los textos.

Gran Bretaña

En los años en que Columbano funda en Europa algunos de los más importantes monasterios, en Gran Bretaña —que ya ha conocido tanto la romanización como el mensaje cristiano— se desarrolla la misión de Agustín (?-604), arzobispo de Canterbury. Procedente de una familia romana acomodada, prior, Agustín es enviado a Gran Bretaña por el papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590). Ya convertida al cristianismo, después de la conquista de los sajones, la isla estaba en peligro de recaer en el paganismo idólatra. Gregorio manda, pues, a Gran Bretaña, a la corte de Etelberto (*ca.* 522-616), rey de Kent, a 40 monjes y a su prior Agustín, que fundan una catedral en Canterbury. Entre el final del siglo VII y el principio del VIII la nueva evangelización de la isla da frutos y se despierta una intensa actividad cultural. Los estudios de gramática y retórica, y la cultura latina en general, se desarrollan ampliamente gracias a la aparición de las escuelas monásticas, no sólo en las regiones meridionales como Kent, donde Agustín ha llegado directamente, sino también en el norte de la isla, donde la presencia de los misioneros irlandeses es muy

Agustín de Canterbury

fuerte. El desarrollo de estas escuelas tiene un resultado particular: no solamente genera, como en Irlanda, un nuevo movimiento misionero, sino que también produce una cultura literaria muy elevada y plenamente integrada al entorno social, que confía a los monasterios la formación espiritual de los jóvenes aristócratas.

Por un lado, pues, los monjes anglosajones representan un patrimonio extremadamente útil para la sede pontificia, porque se dedican a la evangelización de tierras todavía no tocadas por el mensaje cristiano: Willibrord (*ca.* 658-739) emprende, en efecto, la evangelización de los frisones, seguido luego por su discípulo Bonifacio (672 / 675-754), formado en el Wessex, cuya obra de evangelización, que concluyó trágicamente, lo llevó a visitar muchas zonas de Alemania y a erigir un monasterio en Fulda, lugar de su sepultura, que se convertirá en uno de los mayores centros de difusión del saber de toda la Edad Media.

La evangelización de Willibrord y el impulso cultural de Beda

Por otro lado, en paralelo a la vocación misionera, el monacato anglosajón también genera un fuerte impulso cultural, como lo demuestran la figura y la obra de Beda (673-735), llamado *el Venerable*, personaje central de la historia de la cultura británica y, en general, de toda la época medieval. En el extenso conjunto de sus obras Beda demuestra una cultura vastísima, consolidada, como él mismo describe, gracias a la dulce paz de la enseñanza o el aprendizaje, de la escritura y de la cotidianeidad de la vida monástica. De la lectura de sus obras se percibe, en primer lugar, una notoria competencia técnica; son diversos los escritos didácticos en los que Beda aborda temas de gramática, retórica, métrica o cómputo. Esta competencia encuentra una aplicación inmediata en sus composiciones literarias, himnos religiosos, poemas bíblicos y hagiográficos, que en todo momento dirigen la atención al tema central de su reflexión, las Sagradas Escrituras. Las obras exegéticas de Beda no persiguen la originalidad, sino que se preocupan por seleccionar, en el seno de la tradición

patrística, los textos más útiles y que ilustran mejor los pasajes bíblicos para producir un florilegio a la vez inteligente y útil. El propio estudio de la naturaleza emprendido por Beda no tiene ninguna pretensión científica; sólo pretende enseñar que el análisis correcto del universo y la ponderada lectura de las Sagradas Escrituras conducen al reconocimiento del más general orden natural y providencial. Conm este mismo enfoque, Beda produce su obra más célebre, la *Historia eclesiástica de los anglos*, fuente de preciosa información sobre la identidad cultural de este pueblo. La *Historia* no se presenta sólo como un repertorio de anotaciones sobre el tema específicamente tratado, sino como la posibilidad de enseñar, en la narración de los acontecimientos históricos y en su ordenada sucesión, el más completo orden del mundo.

Véase también

"La educación y los nuevos centros de cultura", p. 136; "El monacato", p. 195. **Filosofía** "Filosofía y monacato", p. 320.

"La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 439.

FILOSOFÍA Y MONACATO

GLAUCA MARIA CANTARELLA

Las primeras experiencias monásticas se remontan a los siglos III y IV, y son orientales. Un hombre emprende la **apotagé**, ***renuncia al mundo, a su propia voluntad, a sus propias pasiones; vuelve al Edén, y anticipa en su propia experiencia de vida, la vida angélica, una vida nueva y eterna; en esta acción encuentra un segundo bautismo: ése es un monje.***

LOS ORÍGENES

Lathe biosas, “vive escondido”, enseña Epicuro (341 a.C.-270 a.C.); dominar las pasiones, superarlas para reunirse con el *yo* auténtico y profundo, desde donde alcanzar el conocimiento: *gnothi seautón*. La búsqueda de sí mismo y de la esencia de las cosas, la noción de sí y del mundo más allá de la barrera de las apariencias. El monacato puede interpretarse como la versión cristiana de la experiencia de conocimiento de sí y de cuestionamiento acerca del sentido del mundo: es la traducción de esta búsqueda de sabiduría en los términos culturales de los que dispone la nueva religión helenístico-judía. El amor por el conocimiento, la búsqueda del conocimiento, la necesidad profunda del conocimiento (del verdadero conocimiento, que es el de Dios) llevan a los hombres a optar por la soledad *(mónos)* y el aislamiento *(éremos);* ahora bien, el aislamiento mayor está obviamente en el desierto *(desertum)*. En el desierto de la Tebaida se experimentan las primeras formas de *anachorésis*, vida ascética de contemplación y soledad —o al menos aquellas formas cuyo registro nos ha llegado por razones de interés específico (Atanasio de Alejandría, 295-*ca.* 373)—; sabemos, por otro lado, que san Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420) se pone a prueba y se forma en Calcídica. En todo caso, aquella región es el área original, la zona de la que siempre provino todo, donde todo se mezcló y se recombinó, incluso el cristianismo primitivo: el Asia Menor. Las formas del aislamiento son múltiples: destacan por su inmediata evidencia extrema los dendritas y los estilitas, que ponen entre sí y el mundo las alturas de los fustes de los árboles o de las columnas, pero también los *siderofori*, que constriñen su cuerpo dentro de pesadas corazas de hierro mortificándolo y al mismo tiempo aislándolo de la comunidad: el cuerpo de los hombres sagrados de pronto se convierte y será por siempre un espacio sagrado.

Vida ascética y búsqueda de la verdad

El eremitismo y el cenobitismo

El aislamiento y la búsqueda de perfección, sin embargo, no garantizan el resultado: la soledad es *por sí misma* una experiencia extrema que, si bien se vuelve aún más terrible con las condiciones objetivas de vida, puede también ser el espacio de la tentación por excelencia en que el diablo puede actuar, y no solamente desde el aspecto meramente carnal y sexual, sino, sobre todo, por el impulso del que se aísla a sentirse probado y perfecto, a considerar que ha adquirido el conocimiento de sí y la sabiduría de Dios: es decir, el mismo tipo de tentación con que el demonio había sometido a Jesucristo, el de la soberbia, el primero de los pecados, aquel del que se origina todo. ¿Quién puede garantizar que alguien que retorna del *desertum* y afirma haber encontrado lo que fue a buscar realmente lo haya hecho? ¿Quién puede garantizar, además, que este nuevo hombre de Dios no tendrá un efecto negativo sobre los hombres que viven en sociedad y que pueden seguirlo, pues parece dotado de santidad? Y ya, desde lo más banal: ¿quién puede garantizar que aquel que afirma haber encontrado la experiencia de Dios no haya tenido solamente alucinaciones? ¿Quién puede garantizar que se haya tratado de verdad de un éxtasis? Estos motivos son la base del paso entre el eremitismo y el cenobitismo: el monje se convierte en una contradicción viviente porque, justo para tener garantía de la eficacia de su recorrido espiritual individual, tiene que asociarse, obtener ciertas garantías mediante el control y la asistencia espiritual continua de otros hombres como él, que se estén siempre vigilando mutuamente y garanticen, unos a otros, el verdadero resultado de sus afanes; la elección de vida que hace el monje es demasiado radical e importante ¡como para que pueda reducirse a un mero error de elección en el estilo de vida! Ahora bien, no queda duda alguna de que se trata de una elección radical: los monjes se separan del consorcio humano, se segregan incluso de la luz (Rutilio Namaciano los define, en el siglo V, como *lucifugi)*.

El riesgo de incurrir en el error

Las comunidades que empiezan a formarse crean para sí un espacio particular (la primera es la que se reúne en torno al

anacoreta Antonio hacia el año 306), que queda demarcado muy pronto (en unos quince años) por un muro que lo ciñe y separa el mundo exterior de los lugares que son el escenario de las actividades cotidianas de los monjes (la comunidad de Pacomio, 292-346). El muro que rodea este espacio da origen a la palabra *claustrum;* el monje dotado de experiencia y carisma alrededor del cual los otros monjes se reúnen es el padre, el guía espiritual, que en concordancia con el marco cultural judío-helenístico de la religión cristiana será designado con un término hebreo, *abba* (será, pues, "el abad"). Se suceden con el tiempo influjos cada vez más precisos, tanto en Oriente, con Basilio de Cesarea (*ca.* 330-379), como en Occidente, donde la memoria de las experiencias monásticas orientales llega con Atanasio de Alejandría y con la *Vida de Antonio* que lleva consigo a su destierro político en Tréveris. Esta *Vida* fue escrita para asegurar a su sede episcopal un papel de originalidad y dar eminencia a un área que hasta entonces había mantenido rasgos de tenaz separación y retraimiento. En el primer cuarto del siglo V, en Galia, Casiano (*ca.* 360-430 / 435), originario de la desembocadura del Danubio, que vivió 20 años en Egipto y Palestina y luego entró al clero de Constantinopla, redacta un texto fundamental, el *De institutis coenobiorum*, que no sólo reglamenta la vida de los monjes sino, más bien, la pone bajo el más estricto control.

La vida en comunidad

Casiano no inventa nada; se limita a dar sentido a las enseñanzas dictadas por las experiencias anteriores. La vía de la ascesis pasa por un primer acto de total encomienda de sí al *abba*, pero la autoridad del abad no debe ser excesiva ni reducir la sustancial libertad y autonomía de cada miembro del monasterio: él es el representante de Cristo; tiene que ser el primero en ejercer la *charitas* y, al mismo tiempo, la autoridad para poner en práctica las reglas evangélicas. Escrituras en mano, impone la *stabilitas*, la obediencia, el control de las pasiones (negación de la propia voluntad, pobreza, castidad). La vida comunitaria es un aprendizaje hacia un posible, pero no inevitable, paso a la

perfección superior del eremitismo. El control es, a fin de cuentas, la característica distintiva del monacato: en plena Edad Media (para poner un ejemplo banal pero significativo), este control se refleja claramente en la figura de los monjes *circatores*, que están encargados específicamente de recorrer los dormitorios para despertar a todos los hermanos que, cediendo al sueño, no se presentan a las celebraciones litúrgicas nocturnas.

La *Regla*: sagrada "nueva" escritura

La *Regla* de san Benito (480-547) hace suyos los fundamentos de toda las experiencias vividas y registradas hasta entonces, con una importante innovación: a partir de Benito ya no será el abad el pilar de la vida monástica, sino el texto de la *Regla*.

La escritura es el fundamento de la vida monástica y señala, por así decirlo, el paso de una dimensión *dionisiaca* a una *apolínea*, puesto que es ordenada. La escritura provee al monje el rasgo de la autenticidad de su propia experiencia, un modelo en el cual inspirarse, una meta por alcanzar. El monje tiene que ser culto: de otro modo, ¿cómo podría acercarse a la Palabra de Dios? En Occidente, la Palabra de Dios se transmite y expresa con el latín de san Jerónimo, y éste, por más dúctil y creativo, no es sino el latín de las clases sociales cultas y superiores de los siglos IV-V. Se trata del latín de los Padres de la Iglesia, que, justamente, transmite en sí y para sí los valores y las experiencias de la clase dirigente imperial, y es, por otro lado, también la lengua con la que se comunican los obispos, los nuevos dirigentes de las ciudades, que emprenden, tanto en la ciudad como en su distrito (la diócesis, que, aunque era un término de la administración imperial, pronto se aplica a la Iglesia obispal, como bien podemos constatar hasta hoy), sus obras pastorales y civiles. El ámbito de los monjes está fuera de las ciudades, en los vastos *latifundia* o en los bosques, en las áreas *(pagi)* acaso romanizadas pero no alcanzadas aún por la

La escritura y la vida monástica

actividad de los obispos, o bien en las zonas no romanizadas, o escasamente romanizadas, o recientemente retomadas por los bárbaros debido a la creciente permeabilidad entre *barbaricum* e imperio. En un área no romanizada en absoluto tiene lugar una de las más trascendentes experiencias monásticas de la primera Edad Media: Irlanda. Una tierra que nunca albergó a paganos ni a judíos, al ser pura y virgen podía fungir de guardiana de la ortodoxia cristiana: esto es lo que escribe el monje irlandés Columbano (*ca.* 540-615) a Bonifacio IV (papa de 608 a 615) en 612-615, en un latín de una gran eficacia retórica que busca encontrar elogios en la Roma apenas ilustrada por Gregorio Magno. El monacato irlandés es precisamente una experiencia en la que se valoran al máximo algunas de las líneas definitorias del monacato: ante todo la mortificación y la ascesis, pero también el estudio, indispensable para acercarse al conocimiento de Dios por medio de la honda percepción de Su palabra y Su revelación en el mundo. Con este conocimiento se está, también, en condición de poder instituir la exactitud de los tiempos para honrarlo y, por lo tanto, fijar el año litúrgico, por el cual la palabra de Dios se revela cíclicamente; acto que permite controlar, asimismo, el tiempo de los hombres. Ésta es precisamente una de las razones del enfrentamiento entre los obispos burgundios y los monjes irlandeses, e induce a Columbano a buscar amparo con los lombardos arríanos del rey Agilulfo (?-616, rey a partir de 590), que, consciente de la necesidad de encontrar un intermediario con el papa de los católicos, ayuda a Columbano.

La experiencia irlandesa

Los 12 peldaños de la humildad

Estudio, meditación, prácticas ascéticas: tales son las directrices para el ascenso a Dios desde el fundamento de la humildad. Doce son los *peldaños de la humildad* descritos en la regla de Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560): “Después de recorrer todos estos

peldaños de la humildad, el monje llegará a aquel amor de Dios que es perfecto y que desecha el temor". El monje tiene que ser, sobre todo, humilde y *discretus*, es decir, capaz de ejercer el discernimiento y la moderación (una de las cualidades capitales del *vir bonus* antiguo), pero siempre en el marco del abandono de sí y de la voluntad propia en manos del *pater abba:* "todo aquello que se consigue sin el consentimiento del padre espiritual será juzgado no como mérito sino como presunción y vanagloria". Ni siquiera las buenas intenciones ofrecen salvación: la *Vita* de Odón de Cluny (*ca.* 879-942) cuenta que el santo atribuyó a "vanagloria" el profundo deseo de expiación de un monje que estaba exagerando, por cuenta propia, en los ejercicios de compunción. El monje debe encomendar su salvación al abad de manera absoluta, cederle todo de sí mismo, y la cesión debe ser absolutamente ciega. Es la *via humilitatis, qua veritas inquiritur, caritas acquiritur, generationes sapientiae participantur. Denique sicut finis legis Christus, sic perfectio humilitatis cognitio veritatis* ("vía de la humildad, por la que se indaga la verdad y se adquiere la caridad; a través de ella las generaciones participan de la sabiduría. Así, al final, tal y como Cristo es el fin de la ley, la perfección de la humildad es el conocimiento de la verdad"), escribe Bernardo de Claraval (1090-1153) unos dos siglos después, interpretando la vida monástica como una verdadera y plena *philosophia (Liber de gradibus humilitatis et sapientiae).* Esto ayuda a comprender por qué hasta finales del siglo XII habrá una gran oposición a aquellos pensadores que hacen de la lógica el centro de sus especulaciones, como Gilberto Porretano (*ca.* 1080-1154) o Pedro Abelardo (1079-1142), y, de manera general, a todos los lógicos (dialécticos): la *philosophia* monástica se define precisamente en contra de la dialéctica. Se trata de dos modos diferentes de llegar a la verdadera *sophia*, que es el conocimiento —de múltiples maneras— de Dios. También el conocimiento, en efecto, debe tener el sentido de la moderación, o de otro modo se corre el riesgo de comportarse como Arnaldo de

La ascensión a Dios según san Benito

La philosophia monástica

Brescia (?-1155), que llega al punto de *ut ultra oportunum saperet* ("querer saber más de lo que es oportuno"), como describe una fuente de la época de Federico II. Haciendo a un lado el hecho de que la dialéctica es el instrumento innovador perfeccionado en el último cuarto del siglo XI para la búsqueda de soluciones teóricas que pudieran traducirse en instrumentos pragmáticos, hay que destacar que en las acciones de san Bernardo siempre subyace el problema de la ortodoxia entendida como hegemonía: los cistercienses ejercen la hegemonía y pueden hacerlo porque son poseedores de la ortodoxia, porque han llevado a cabo la perfecta recuperación de la integridad original del sentido auténtico del monacato. Ahora bien, los dialécticos son canónigos regulares, animan los *studia*, atraen a los estudiantes, enseñan que el respeto de la *auctoritas* no comporta automáticamente la anulación de la personalidad: también los "enanos subidos en hombros de gigantes" —para recordar la célebre expresión de Bernardo de Chartres (*fl.* primeras décadas del siglo XII)— pueden pensar e indagar con las mismas fuerzas, incluso sin olvidar nunca quiénes son, precisamente "enanos" frente a "gigantes". Esto no es lo que podía desear un monje convencido sinceramente de la elección monástica. La actitud de Bernardo es aún más notable cuando consideramos que él mismo era famoso por la fuerza y la viveza de su capacidad dialéctica. Esto mismo se puede percibir, en el siglo anterior, en san Pedro Damián (1007-1072), intérprete y reformador de una tradición monástico-eremítica no plenamente benedictina, e inmerso sin descanso alguno en la vida política, normativa y dialéctica de las instituciones eclesiásticas, quien, sin embargo, sugería a sus propios hijos espirituales una vía completamente esotérica (aunque, atención: ¡nunca irracional!) para el alcance del conocimiento, de la verdad y, por lo tanto, de la salvación; una vía cuyos elementos no debían, según él, ponerse a disposición de quienes no compartían esa misma vida monástica.

El sistema del monacato benedictino fue adoptado resueltamente por el episcopado franco entre los siglos VII y VIII por la precisión y, a la vez, adaptabilidad de su *Regla*, que pone ciertas condiciones que permiten repetir uniformemente experiencias idénticas en cualquier sitio, en caso de advertirse tal necesidad (y, como ya se ha dicho, el monacato es desde el siglo V una de las formas más importantes de estructuración y ordenamiento del territorio no urbano). Es así, pues, que el Imperio carolingio ampara el triunfo de los benedictinos, cuya regla se convierte, en la práctica, en la única forma posible de vida monástica —hegemonía sancionada, posteriormente, también por Luis *el Piadoso* (778-840, soberano a partir de 814)—. Las abadías, grandes y pequeñas (pero sobre todo las grandes, según el modelo carolingio), a las que se retiran los miembros de la aristocracia de los niveles más elevados se multiplican y siembran el paisaje, demarcando el territorio: espacio sagrado, definido por privilegios en pergamino y autodefinido por el carácter sagrado que emana de las basílicas monásticas, de las celebraciones litúrgicas, de los ecos de los cantos sagrados. Esto es particularmente válido para Cluny, que entre los siglos X y XI, en el ámbito de la tradición de la época carolingia, constituye el experimento monástico más avanzado. Cluny se especializa precisamente en la práctica litúrgica, solemne expresión de la más alta sacralidad y, a su vez, promotora de sacralidad, según una progresión en sentido vertical que procede triunfalmente de la conmemoración litúrgica para los difuntos a través del canto coral de monjes castos, es decir, vírgenes, según una asimilación lógico-retórica (teológica) del siglo IX de Pascasio Radberto; esto es, angélicos y, por lo tanto, más cercanos a Dios. Los cluniacenses no aportaron nada nuevo, no inventaron nada: lo que hicieron fue reordenar las cosas según un modelo coherente y eficaz que permite la inserción, en el calendario litúrgico romano (que luego sería el modelo para toda la Iglesia católica), de la

El triunfo de los benedictinos, Cluny

celebración típicamente cluniacense —*inventio,* según la expresión del abad Odilón (994-1049)— "de todos los fieles difuntos" el 2 de noviembre.

El canto cluniacense, que sería objeto de los numerosos reproches de los cistercienses en el siglo posterior, es una expresión extática, una manifestación de gozo, rico en fiorituras, apoyaturas, trinos, vocalizaciones, falsetes; es el canto de David que alivia la melancolía de Saúl; es la garantía y el consuelo que los hombres sagrados, siempre jóvenes y castos (los viejos y los enfermos —ahora lo sabemos— no solamente eran marginados, sino completamente aislados de la vida litúrgica y comunitaria), pueden ofrecer a los poderosos, oscurecidos por las tramas y las culpas del siglo. El canto signa grandes liturgias de procesión, alegres celebraciones de la grandeza de la abadía y de sus plegarias. Debemos siempre recordar: aunque Cluny se especializa en la intercesión por los difuntos, no es en realidad una abadía marcada por el aspecto lúgubre de los muertos; más bien, la certidumbre que se tiene de la eficacia de su propia plegaria debe poner al amparo de los miedos y dar plena seguridad a quien se encomienda a los cluniacenses de que cada día ellos son capaces de trasladar las almas de los fieles exitosamente hacia el más allá. La idea del miedo a la muerte debe, por lo tanto, ser exiliada de Cluny, que ofrece un camino infalible hacia la certeza del descanso y la alegría de la vida eterna, como predica Odilón. En efecto, incluso si admitimos que alguien, durante las primeras tres décadas del siglo XI, pudo advertir la punzada de ciertos ecos milenaristas, es preciso aceptar, por evidencias, que esto al menos en Cluny no ocurrió. Quizás los cluniacenses no buscan tanto el conocimiento de Dios como la experiencia de Dios: su *sophia* consiste en la fusión con lo divino a través del canto y del éxtasis que el canto coral, prolongado y rico en artificios, provoca. Cada día, cada noche, desde la basílica de Cluny, en continua reconstrucción (es el

La reforma cluniacense de la práctica litúrgica

El canto y el éxtasis para llegar a la experiencia de Dios

caso de una verdadera obra arquitectónica en perpetua edificación), se eleva, en efecto, una corriente de ascensión que es capaz de comunicarse con Dios, constituida por las voces reunidas y organizadas según la plegaria y la melodía colectiva. Por esta plegaria, en el interior del espacio sagrado de la abadía, se compone y se perfecciona, se reconoce y se rediseña un núcleo de carácter sagrado: un centro del mundo que se abre a lo divino, al ascenso hacia lo divino y al descenso de lo divino hacia el mundo. Todo esto, naturalmente, no fue aceptado a la luz de una reforma de las instituciones eclesiásticas que buscaba, en el siglo XI, que todo se reorganizara alrededor de la certidumbre de la centralidad romana; y mucho menos puede ser bien visto por quien invoca un regreso a los orígenes de la pureza de la tradición, a la *Regla* no contaminada por la usura de los siglos.

Cluny, sin embargo, no es atacado de manera frontal ni brutal. Le dirigen "continuos golpes de costado", por así decirlo, aprovechando las grietas que se estaban abriendo en su interior debido a sus fragilidades institucionales. Pero incluso en los ataques más directos nadie puso nunca en tela de juicio el poder de la plegaria cluniacense. Se cuestiona, más bien, la eficacia de las bases que justifican el poder de esa plegaria; se juzga, así, que hay una falsificación en la vida de Cluny, en la cotidianeidad de sus monjes, sus costumbres, sus grandes obras arquitectónicas, su canto. ¿Quién y qué, finalmente, puede dar a los cluniacenses tanta seguridad? Ciertamente no es su estilo de vida, ¿y entonces?

El ataque a los cluniacenses, el estilo monástico cisterciense

Los cistercienses, guiados por Bernardo de Claraval, como bien se sabe, se ponen en primera línea contra los cluniacenses. No así, en cambio, los cartujos, que se inspiran incluso en modelos monásticos más cercanos a la experiencia anacorética; pero los cistercienses, sí. Por otro lado, tal y como los presentaba Bernardo, los cistercienses únicamente se abocaban a la pureza original de la vida benedictina y, en general, de la vida cristiana. Los monjes de esta orden, repite Bernardo, son los mejores, más

bien los únicos, porque están certificados y acreditados por su elección de un estilo de vida riguroso. ¿Quién más ascético, quién más cerca del seguimiento literal de la *Regla*, quién más puro que los cistercienses? Su pureza no se basa en el efecto lógico de la castidad-virginidad, sino en la coherencia de su elección de vida, coherencia que debe apreciarse desde lejos. En primer lugar, llevan un hábito blanco (una novedad escandalosa que enciende varias polémicas); sus edificaciones están encomendadas a la Virgen María y son, a primera vista, reconocibles: son severas y esenciales como lo es el mismo monacato. Pero hay más: dado que, según san Bernardo, la Jerusalén-Claraval está unida en el ánimo y en la santidad de vida a la Jerusalén "quae in coelis est": todo monje de Claraval es automáticamente un habitante de la Jerusalén celeste. ¿Se reproducen, a fin de cuentas, aquí las mismas condiciones que en Cluny? Probablemente, y acaso de manera inevitable, si lo que está en juego es la hegemonía del mundo monástico (¡y no sólo eso!); pero hay una contradicción o, si se quiere, una coherencia cisterciense que entra a formar parte del cuadro. El mismo san Bernardo advierte a sus monjes que no hay certezas, que ni siquiera este estilo de vida (la austeridad, la disciplina, la severidad cisterciense) puede garantizar el ingreso a la salvación; la voluntad de Dios es profundísima y oscura, y nadie puede imaginar condicionarla, ni siquiera con la manifestación más grande y total de amor hacia Él. Sólo es posible intentar acercarse a Dios por medio de la meditación y con la plena conciencia de la inutilidad de las cosas del mundo y de sus tentaciones, entre ellas el arte y la música. Para tal propósito los cistercienses promueven la reforma del canto gregoriano, transformando su manifestación de júbilo en una constatación, grave y severa, de la fragilidad del mundo y de la necesidad de Dios. La *sophia* de los cistercienses es el perpetuo profundizar en las razones de Dios mediante un recorrido individual, pero reforzado por el rigor minucioso de la vida comunitaria, que tiene una fuerte caracterización estética: en el fondo, nada nuevo con

El canto como confirmación de la fragilidad del mundo

Rationabiliter vivere

respecto a las experiencias de éxtasis de los cluniacenses o (aunque de forma distinta, evidentemente) de los ermitaños de la comunidad de Fonte Avellana en la época de Pedro Damián. Estética y mística: dos caras de la misma moneda, no sólo monástica y no sólo medieval. Sin embargo, la estética y la mística monástica no dejan ningún espacio para improvisaciones extemporáneas: están gobernadas por las exigencias del *rationabiliter vivere*.

La *ratio* preside sobre las emociones y siempre las controla severamente; la *ratio* está constituida por la tradición, la cultura, la observancia del texto de la *Regla*. No hay espacio para accesos místicos individuales: en Cluny también hay anacoretas, porque el anacoretismo se reconoce unánimemente como la forma superior de la experiencia monástica, pero se encuentran en el interior de la abadía, en el espacio que la delimita: están encadenados al cenobio, su experiencia está garantizada por la certidumbre de la comunidad cenobítica. La *ratio* es el elemento organizador. Lo será en el siglo XII, igual que lo fue desde el principio, cuando se evidenció la necesidad de las experiencias cenobíticas. La *ratio*, que preside a todas las cosas, es parte esencial del *imprinting* del monacato.

Es por amor a la *ratio* que en Cluny se acoge al filósofo y maestro de dialéctica (lógica) Abelardo después de la condena de herejía que se le impuso en Sens, en 1144, por obra de Bernardo de Claraval. Este último y sus monjes lo hicieron condenar, pero ellos mismos no podían (ni debían) ser reconocidos como intérpretes de la ortodoxia. La ortodoxia no puede existir en un sentido único. Es cierto que la *ratio* de los monjes y la de los canónigos regulares siguen trayectorias diferentes. Estos últimos,

La controversia entre monjes y canónigos regulares

de lejana ascendencia agustiniana, están instituidos por la *Regla* de un obispo de Metz, Crodegango, que data de la primera mitad del siglo VIII. Nunca hubo competencia entre monjes y canónigos; se inicia con la verdadera gran novedad del siglo XI: el papado romano, o, mejor dicho, inicia cuando los papas deciden

apoyar a los canónigos regulares (que eran más fácil de controlar a través de los obispos, únicos auténticos responsables de las comunidades de los creyentes) y cuando la necesidad de perfeccionar los instrumentos teóricos y teoréticos, lógicos, retóricos y léxicos implicó a las escuelas episcopales y no sólo a las monásticas. No hay que olvidar que las controversias de las últimas dos décadas del siglo XI y de buena parte del siglo XII fueron a la vez políticas, ideológicas, eclesiales y lógicas: las discusiones, por ejemplo, relacionadas con la naturaleza del *neutro*, que involucraron a poetas eclesiásticos versificadores, como Hildeberto de Lavardín (1056-1133), obispo de Le Mans y autor, también, de una *Vita* de Hugo de Semur (1024-1109), abad de Cluny; Berengario de Tours (1008-*ca.* 1088), y Anselmo de Aosta (1033-1109), se desarrollan en el contexto de las investigaciones en materia de teología y derecho, así como en las de la redefinición de los poderes; la *ratio* podía, pues, fortalecer la ortodoxia y la correcta praxis, pero también podía generar la deplorable impresión de que había muchas variantes en la vía hacia el conocimiento de la verdad y de que la verdad podía también disolverse en investigaciones dialécticas.

¿Cuál es la sophia hegemónica?

El estudio de los dialécticos, en efecto, no tiene ninguna forma de control, sino la que plantea su propio aparato lógico; no tiene otra referencia sino la que proviene del grupo de dialécticos que se enfrentan entre sí: una agrupación que rápidamente se torna ultraespecializada, muy parecida en sus funciones a la de los juristas. ¿Se estaban, por lo tanto, subdividiendo los saberes? ¿Estaba la *philosophia* en peligro? San Bernardo considera que sí y está convencido, entonces, de que su modelo de vida cristiana y monástica ¡es el único que tiene derecho a detentar la hegemonía! Así pues, las luchas por la hegemonía política y aquellas por la hegemonía de una forma de *sophia* se entrecruzan y se sobreponen a todo lo largo del siglo XII. Por más que el abad de Cluny, Pedro *el Venerable* (*ca.* 1094-1156), sostenga que las experiencias monásticas corresponden a la dialéctica del *diversi sed no adversi*

(diferentes pero no contrarios); por más que se afane en demostrar que la *ratio* monástica todavía es capaz de coincidir de manera determinante en el conocimiento del mundo y en la elaboración de una *ratio* general para la comprensión y la corrección de la realidad, una *ratio* en la que los enemigos por afrontar (heréticos incultos pero capaces de mover a las multitudes, musulmanes, judíos) son más importantes que los enemigos internos de las instituciones eclesiásticas; por más que llegue a la conclusión de que los monjes también pueden acercarse incluso a las enseñanzas de lógica del derrotado Abelardo, porque sólo ellos poseen los instrumentos necesarios, sucumbirá bajo el peso de una *ratio* diferente, la del papado romano, surgido de Roma, sí, pero que fundamenta sus propias formas específicas e identitarias precisamente a través de los *studia:* la ortodoxia romana se convierte ahora en la garantía, constituye el control, evalúa la eficacia de los instrumentos de razonamiento. De este modo, todos los benedictinos de Roma adoptan el modelo institucional cisterciense; pero el futuro, en realidad, pertenece a los lógicos, teólogos o juristas. La *philosophia*, después de la derrota que le infligió san Bernardo, cambió de signo y de protagonistas.

Véase también

"La educación y los nuevos centros de cultura", p. 165; "El monacato", p. 236.

"Agustín de Hipona", p. 349; "El monacato insular y su impacto en la cultura medieval", p. 383.

"La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 527; "La poesía latina", p. 548.

ESCOTO ERIÚGENA Y LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

ARMANDO BISOGNO

Juan Escoto Eriúgena aprovecha en su producción todos los estímulos culturales de la Alta Edad Media. Atento lector de las Sagradas Escrituras, conocedor de la literatura patrística, tanto latina como griega, y experto en artes liberales, Juan Escoto produce la gran síntesis especulativa del primer milenio, fruto de la lenta pero constante evolución del saber teológico de la Alta Edad Media.

LA VIDA

Muy escasa es la información que nos ha llegado sobre la vida del personaje conocido —según una imprecisa tradición— como Juan Escoto Eriúgena (810-880). El adjetivo *Scotus* indica un claro origen irlandés, pues lo declara vinculado a la antigua *Scotia;* él mismo se define como Eriúgena, para recordar su país de origen (*Eriu* designa Irlanda en lengua celta). La etimología equivalente de los dos términos hace preferible la dicción *Juan Escoto*. Entre los fragmentos de sus datos biográficos la única fecha cierta es el año 851, cuando se le solicita su intervención en la disputa sobre la predestinación divina. Después de la redacción, para tal ocasión, de su *De praedestinatione liber*, Juan Escoto se dedica a traducir del griego al latín el *corpus areopagiticum* para remplazar la versión poco fiel redactada por Hilduino de San Dionisio. Su obra como traductor no se limita a los textos del Pseudo Dionisio (siglo V); en los años posteriores emprende la traducción de la *Ambigua ad Johannem* y las *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo *el Confesor* (*ca.* 580-662) y del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa (*ca.* 335-*ca.* 395). Todas sus traducciones, así como los *Carmina*, están dedicados al nieto de Carlomagno, el soberano Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875), del que Juan Escoto es maestro; mucho más laboriosa y abarcadora, lo mismo por su dimensión teórica que por la teológica, es la redacción de los cinco

Un traductor de origen irlandés

libros del *Periphyseon*, que constituye la suma del pensamiento eriugeniano. En los últimos años antes de su muerte, que presumiblemente hay que datar entre los años 870 y 880, Juan Escoto se dedica a la redacción de obras exegéticas: comentó parte del corpus dionisiano que había traducido *(Expositiones in Hierarchiam caelestem)* y dedica al Evangelio según san Juan una *Homilía* (sobre el prólogo) y un *Commentarius*, que nos ha llegado incompleto, aunque probablemente quedó interrumpido por su muerte.

La formación

Lo que más sorprende al lector (incluso ocasional) que se acerca a las obras de Juan Escoto es la gran plurivocidad de los estímulos identificables en su formación. Es evidente, tanto en el estilo como en los contenidos de sus escritos, la fuerte influencia de toda la tradición patrística latina, en particular la agustiniana, y, en plena armonía con el paradigma pedagógico característico de la época carolingia, una especial atención a las Sagradas Escrituras. Juan Escoto, que a menudo se reconoce en la historia de la filosofía medieval como la única voz original y digna de recordar de todo el siglo IX, comparte con los intelectuales que lo precedieron, durante el reinado de Carlomagno, y con sus propios contemporáneos, en una Europa gobernada por los herederos del fundador del Imperio carolingio, un común bagaje de competencias técnicas provenientes de la tradición grecorromana, una constante atención a la preservación y a la difusión de la cultura patrística y un ferviente deseo de reafirmar la centralidad de la lectura de las Sagradas Escrituras por encima de cualquier otra actividad o metodología.

Una voz original

Como todos los teólogos carolingios, después del conocimiento de la Biblia Juan Escoto estudia las obras de los más importantes Padres de la Iglesia, desde el ya mencionado Agustín hasta Jerónimo, desde Ambrosio hasta Hilario de Poitiers, y al mismo

tiempo se desempeña como un rétor elegante, conocedor de la gramática y hábil arquitecto de argumentaciones dialécticas que reflejan, en su sistema, los andamios a la vez lógicos y metafísicos de toda su creación. La originalidad especulativa de Juan Escoto reside, en efecto, no sólo en el altísimo valor de su capacidad teórica personal, sino también en su capacidad de armonizar este bagaje cultural, heredado del siglo carolingio que lo precedió, con el léxico de una tradición que no había hecho su entrada, hasta ese momento, en el Occidente latino: la especulación teológica bizantina. Precisamente, a través de su labor de traducción del Pseudo Dionisio y de otros escritos de los Padres griegos Juan Escoto adquiere y afina un lenguaje y una perspectiva filosófica que reforzaron la idea —ya delineada por Agustín y retomada por los carolingios— de que existe un orden general en toda la creación, y de que este orden, puesto ahí por Dios, es parcialmente inteligible para los hombres que se afanan en la búsqueda de la sabiduría. El universo se describe, pues (con diversos matices según las diversas obras de Juan Escoto), como una máquina perfectamente coherente y ordenada cuya finalidad expresa es unir lo creado con su creador, en un acto concluyente de retorno a la unidad.

La disputa sobre la predestinación

El primer testimonio de la actividad de Juan Escoto es también, como ya dijimos, el único que se puede datar con certeza. En el año 851 Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882) y Pardulo de Lyon solicitan expresamente a Juan Escoto intervenir en una disputa que ocupaba ya desde muchos años atrás a los mayores teólogos del momento. Godescalco de Orbais (*ca.* 801-*ca.* 870), monje rebelde ante la disciplina conventual pero de gran ingenio y amplia erudición, defendió en algunos escritos la teoría de una *gemina praedestinatio* divina: aprovechando la particularidad del adjetivo, cuyo

Contra la gemina praedestinatio

número gramatical es singular pero cuyo sentido es plural, Godescalco sugiere que, aunque se mantenga única, la predestinación divina era, en todos los efectos, doble: de los buenos para la salvación, y de los malvados para la perdición.

La intervención de Juan Escoto, que respondía a la petición expresa de rebatir esta tesis de Godescalco, no se limita a una enumeración de pasajes de las Sagradas Escrituras o de las autoridades patrísticas de la que se pudiera deducir la falta de fundamento de la tesis de su adversario (como era lo acostumbrado en la literatura apologética de la época carolingia). El alcance y las competencias desplegadas en la redacción de los 19 capítulos del *De praedestinatione liber*, compuesto para el efecto, representan, de hecho, un primer testimonio de las sobresalientes capacidades técnicas y especulativas del teólogo irlandés. Desde el principio de la obra y siguiendo la reflexión de Agustín acerca de la materia, Juan Escoto aclara que no hay diferencia entre *vera religio* y *vera philosophia:* si de verdad se

Vera religio y vera philosophia

cree que la fuente de toda verdad es única, todo lo que de verdadero se descubre en la indagación no puede sino ser originado por Dios, siempre que se respeten las *regulae* de cada disciplina y de cada exégesis. Esto implica que, correctamente aplicadas, las normas del razonamiento características del estudio de las artes liberales pueden ser también empleadas en el discurso teológico. Bajo la suposición de este principio, Juan Escoto construye una doble argumentación en contra de Godescalco. En primer lugar, la racionalidad humana rechaza la doble predestinación porque ella implica la violación del principio de no contradicción: si Dios es uno y simple, no puede, en efecto, admitir en su propia sustancia la duplicidad de predestinación de la que habla Godescalco. En segundo lugar, la posibilidad, concedida por Dios a la Razón humana, de indagar también sobre temas teológicos demuestra hasta qué grado es digna esta facultad, pero si Dios ya hubiera predestinado todo, a los buenos y a los malvados, el hombre no podría elegir según el albedrío, que, sin embargo, constituye

precisamente la coronación de la facultad racional.

Las traducciones

La particularidad de estas argumentaciones, redactadas según un riguroso procedimiento argumentativo y no mediante la simple yuxtaposición de autoridades patrísticas o de las Sagradas Escrituras, no permitió que el *De praedestinatione liber* recibiera la consideración que merecía. El empleo de la dialéctica y la riqueza de la argumentación eriugeniana llevan, en efecto, a quienes la encargaron a considerar que la obra no sólo es poco eficaz para refutar las ideas de Godescalco, sino, incluso, amenaza con transformar un problema francamente teológico (es decir, uno que debe solucionarse con el simple auxilio de las autoridades patrísticas y de las Sagradas Escrituras) en un asunto de amplia especulación dialéctico-racional.

El escaso éxito de la obra no perjudica, sin embargo, el prestigio de Juan Escoto en la corte; pocos años después Carlos *el Calvo* le confía, de hecho, la nueva traducción del *corpus areopagiticum*. El padre del soberano, Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814), había recibido en 827 como regalo del emperador de Bizancio, Miguel *el Amoriano* (también llamado *el Tartamudo)*, un códice que contenía todas las obras atribuidas a Dionisio —a quien se tenía por aquel griego que, según los Hechos de los Apóstoles, había sido convertido por el discurso que san Pablo había sostenido en el Areópago de Atenas y, por lo tanto, en el imaginario medieval, era el símbolo mismo de la racionalidad filosófica helénica que se doblegaba frente a la revelación—. Hilduino, abad de San Dionisio (Saint-Denis), asumió la tarea de traducir el corpus para demostrar que este Dionisio, por un largo recorrido (de difícil credibilidad), se había convertido en aquel Dionisio de París, fundador del monasterio de San Dionisio del que él era el guía espiritual (sólo en época

Traductor al servicio de Carlos el Calvo

moderna la presencia en el lenguaje dionisiano de temas característicos de Proclo ha demostrado fehacientemente que la datación del corpus debe ubicarse en torno al siglo V). La traducción de Hilduino no fue, sin embargo, satisfactoria, por lo que Carlos *el Calvo* le pide a Juan Escoto —célebre por ser de los pocos, entre sus contemporáneos, que estaba verdaderamente familiarizado con el griego— una nueva versión latina. El universo representado en el *corpus areopagiticum* tiene fuertes connotaciones neoplatónicas: estructurado según jerarquías en las que a cada grado corresponde una diferente dignidad gnoseológica y ontológica, la creación queda descrita en el lenguaje dionisiano como una ordenada y omniabarcadora manifestación de Dios *(teofanía)*. El corpus consta de cinco partes (en las que se incluye una colección de cartas) que abordan el análisis de la jerarquía celeste *(De coelesti hierarchia)* y de la jerarquía eclesiástica *(De eclesiastica hierarchia)*.

El universo según Dionisio

El universo así descrito muestra claramente el orden que le impuso Dios, cuya trascendencia no puede alcanzarse con nombres afirmativos y descriptivos *(De divinis nominibus)*, sino mediante un lenguaje apofáctico *(De mystica theologia)*, en el que Dios se describe mediante la negación de los atributos que comúnmente designan a los entes. La lectura y la traducción del corpus de los escritos atribuidos a Dionisio provoca así en Juan Escoto, y a través de él en la cultura occidental, una precisa y rigurosa visión de las relaciones entre Creador y criatura; el conocimiento de otras fuentes griegas, como Máximo *el Confesor (ca.* 580-662) y Gregorio de Nisa, consolida esta formación. Por medio de sus obras Juan Escoto reafirma, en efecto, la convicción de que tanto la naturaleza como la Palabra sagrada son los dos lugares de manifestación de Dios en el mundo, y de que éstos deben ser recorridos por los hombres en sentido inverso para reconstituir una unidad simple con Dios, una suerte de *deificatio* final en la que no es posible ya ninguna distinción entre sujeto conocedor y objeto conocido.

Este complejo conjunto de impulsos y estímulos culturales se traduce, en la fase final de la producción de Juan Escoto, en la composición de obras plenas de un densísimo misticismo; no por ello carentes del fundamento de la más rigurosa instrumentación lógica dialéctica que constituía el elemento imprescindible de la identidad cultural eriugeniana. El *Periphyseon*, término griego que anuncia una discusión "sobre las naturalezas", constituye, en este sentido, el ambicioso proyecto de búsqueda de una noción que pueda mantener unido tanto lo que puede percibirse con la mente, es decir las criaturas, como, por el contrario, todo lo que supera la capacidad intelectiva humana, es decir Dios. La obra se desarrolla en cinco libros, que sostienen un apretado diálogo entre un maestro *(nutritor)* y un alumno *(alumnus)*. La investigación que caracteriza su plática se preocupa por identificar con precisión los términos con los que es posible hablar, al mismo tiempo, de Dios y de las criaturas. En el exordio de la obra el *nutritor* sugiere que el término *natura* parece el único capaz de asumir esta función. El concepto de *naturaleza*, en efecto, considerado desde la inmediatez de todo lo que queda comprendido en su espectro semántico, muestra las características de una intuición que se asume a partir de algo evidente, aunque aún no demostrado: sin mayores reflexiones parecería, en efecto, referido de inmediato al conjunto de todo lo que existe. Si se intenta analizarlo, no obstante, mediante una argumentación racional, pierde al momento toda su sencillez y debe analizarse punto por punto, considerando todos sus elementos constitutivos. Desde un punto de vista aristotélico, el término *naturaleza* es, en efecto, un género y, como tal, puede ser subdividido en especies. La Biblia viene en auxilio del creyente, pues en su primer versículo aclara enseguida los términos de la relación —y, por lo tanto, de la diferenciación— entre el género y la especie: el creador y las criaturas están unidos (o, desde otra

Sobre la naturaleza de Dios y de las criaturas

perspectiva, están divididos) precisamente por el concepto de *creación*, de manera que la naturaleza admite distinciones según sea parte activa o pasiva del proceso creativo. Dividido según este aspecto, el género *naturaleza* es cuatripartito: una primera naturaleza, que crea y no es creada; una segunda, que crea y es creada; una tercera, que no crea y es creada; una cuarta, finalmente, que no crea y no es creada. La naturaleza que crea y no es creada es evidentemente Dios, al cual se dedica el primer libro del *Periphyseon*. Sacando provecho de la competencia lingüística y teológica adquirida en su traducción de los escritos del Pseudo Dionisio, Juan Escoto ilustra las dificultades que la palabra humana encuentra al hablar de Dios: resulta, en efecto, imposible describirlo en términos afirmativos, pero, bien visto, parece también impropio hablar de él apofácticamente, porque negar un atributo de Dios parece casi como querer imponer un límite a Dios. Es pues necesario, concluye Juan Escoto, llegar a una tercera teología, ni simplemente afirmativa ni sólo negativa, sino, más bien, superlativa: Dios es superior a toda atribución humana de sentido y, por lo tanto, supera en su integridad las posibilidades descriptivas del lenguaje.

La naturaleza activa

El hombre, pues, tiene frente a sí sólo dos vías para hablar de Dios: la que acabamos de mencionar, es decir, seguir una teología que se dedique a superar toda calificación positiva y negativa, o, por otro lado, encomendarse a las señales que Dios ha dejado en el mundo. Las Sagradas Escrituras y la naturaleza, en efecto, son manifestaciones del Creador, presente en la primera como fuente de inspiración y en la segunda como *teofanía*. El universo creado es, en efecto, manifestación de Dios, incluso si en su materialidad es fruto de una condición de decaimiento. La primera, verdadera creación ocurrió, de hecho, antes de los tiempos, en el mismo intelecto divino, en el Verbo, en aquella segunda naturaleza creada por Dios que tiene la virtud, a su vez, de ser creadora, porque contiene en sí las nociones de todas las cosas. Incluso el hombre, antes del pecado

La naturaleza pasiva

original, hubo de ser una noción en la mente divina; ente caído de esta condición por no haber querido mantenerse fiel a su creador, puso así, implícitamente, las condiciones para el nacimiento del mundo físico, que le parece a Juan Escoto, siguiendo la línea de Gregorio de Nisa, un teatro que Dios ha predispuesto para tal objetivo. El fin del ser humano, tercera naturaleza que es creada y no crea, es pues la vuelta *(redditus)* a su condición original de unidad con Dios. Sólo entonces, en la perfección de la unidad recuperada, tendrá sentido la cuatripartición eriugeniana, que se cierra con esa cuarta naturaleza que coincide con el Dios del final del proceso descrito en el Génesis: un Dios obviamente no creado pero que además ya no crea.

EL *COMENTARIO* AL PSEUDO DIONISIO

La especulación del *Periphyseon* parece así, en todo su valor, capaz de mantener unidas y hacer homogéneas tres instancias culturales diferentes: la tradición patrística latina, que en la primera época carolingia había sido reestructurada y se erguía como el pilar de la formación cristiana; la teología griega, con su riqueza de lenguaje y de temas; el ámbito de las Sagradas Escrituras, por cuyo interior, aun si ocurre con suma originalidad, Juan Escoto se desplaza todo el tiempo. Las competencias desarrolladas por el teólogo irlandés siempre operan, de hecho, en un ámbito delimitado por las Sagradas Escrituras, que a menudo, según una referencia precisa al léxico del Pseudo Dionisio, se denomina la verdadera teología. El corpus dionisiano constituye para Juan Escoto una fuente de inspiración y un riquísimo repertorio de imágenes originales y profanas. En el Pseudo Dionisio está presente con suma fuerza la idea de la infinitud de Dios, de la cual deriva un lenguaje teológico que está obligado a no ceder a la tentación de describir a Dios en términos impropios. Cada afirmación, por lo tanto, es una negación de su contrario; cada atributo que se puede predicar de Dios, incluso el más

positivo, implica de inmediato la negación de su contrario: afirmar que Dios es grande significa implícitamente sustentar que no es no-grande y, por lo tanto, que en cierta medida su infinitud está comprometida.

Por ello, en las palabras del Pseudo Dionisio adquiere un valor particular la tensión continua del hombre hacia el conocimiento de Dios, aspiración no alcanzable pero necesaria, porque en la misma estructura de lo creado está implícita, es manifestación e imagen de la divinidad. Cada criatura, incluso si se muestra desde el umbral típico de su materia, tiene en efecto en sí algo de la luz de su creador y, por ello, aspira a él. Por este motivo, las jerarquías que constituyen, en los cielos y sobre la Tierra, el orden total de lo creado, la celeste y la eclesiástica, son descritas por el Pseudo Dionisio, y así las recoge en su traducción Juan Escoto, como la imagen de esa manifestación. Tal manifestación nunca puede ser representada adecuadamente por el lenguaje humano, que con sus límites logra afirmar *per speculum* algo del Creador sólo meditando sobre las palabras de las Sagradas Escrituras inspiradas por Él. Así, en las *Expositiones in Hierarchiam coelestem*, al comentar uno de los más altos tratados del Pseudo Dionisio, Juan Escoto se refiere a la página sagrada (con sus simbologías, metáforas e imágenes alegóricas) como un soporte útil a los hombres para sobrepasar la inteligencia literal y alcanzar una fe purificada. Las Sagradas Escrituras representan un viático hacia el conocimiento de la Verdad, que se ha revelado tanto en las palabras de los profetas y los evangelistas como en las diversas partes de la naturaleza: vestigios de Dios y manifestaciones suyas.

Lo creado es la imagen de la divinidad

La exégesis de las Sagradas Escrituras

La relación con las Sagradas Escrituras es, pues, en Juan Escoto, como en toda la tradición medieval, una cuestión de fundamental importancia; lo demuestra de manera muy evidente la lectura de

algunas de las más bellas páginas jamás compuestas por el teólogo carolingio, dedicadas a la figura y a la obra del evangelista Juan, *aquila spiritualis*, cuya voz resuena en los oídos de la comunidad de los creyentes tanto con el sonido como con la sustancia de las palabras evangélicas. En el comentario al *Prólogo* de Juan el pensamiento eriugeniano conjuga las cumbres especulativas del *Periphyseon* con la obra exegética, produciendo algunas de las más valientes y fascinantes imágenes del místico medieval. Juan Escoto sigue en su proceder el propio recorrido de san Juan Evangelista, a quien describe, ya desde las primeras páginas de la *Homilía*, como el símbolo de un conocimiento superior, intelectual; como el hombre a quien le fue concedido el honor de llegar intuitivamente a la verdad sin pasar por las argumentaciones típicas de la estructura racional del pensamiento. San Juan el evangelista se eleva, en efecto, más allá de todo cielo creado y más allá de todo intelecto humano, para llegar a ese grado de conocimiento ulterior en el que no hay ya distinción alguna entre el que conoce y lo que es conocido; el hecho de convertirse en Dios, la *deificatio* del evangelista, es el acto de recorrer, hacia atrás y en sentido opuesto, el misterio de la encarnación de Cristo que lo lleva a un nivel de conocimiento que está negado a cualquier otro ser humano. Así, en la *Homilía*, como en el *Commentarius* al cuarto Evangelio, Juan Escoto señala la fe como el primer nivel para acercarse a las Sagradas Escrituras y, por consiguiente, al conocimiento teológico, que puede llamarse completo sólo en la identificación intelectual con Dios.

El comentario a san Juan Evangelista

El sistema de Juan Escoto, complejo y fascinante —y justo por ello a menudo visto con sospechas en los siglos de la Edad Media, incluso próximo a la herejía—, es pues una sofisticada y riquísima narración de la historia de la creación y de la humanidad, que procede del momento de la primera, verdadera creación de todas las cosas en el mismo Verbo, llega luego a la caída de Adán y el nacimiento de la corporalidad y proyecta, siguiendo los grados de la jerarquía teofánica que el mismo Dios ha puesto en el universo,

el retorno a aquella original y simple unidad del principio.

Véase también

"Agustín de Hipona", p. 349; "Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371; "Cultura cristiana, artes liberales y conocimientos paganos", p. 377.

TEMAS ESCATOLÓGICOS AL FINALIZAR EL MILENIO

ARMANDO BISOGNO

Los temas escatológicos, relacionados con las "últimas cosas" y el final de los tiempos, siempre han acompañado la percepción que la Historia ha tenido de la teología medieval. Entre los siglos X y XI los intelectuales más cultos advierten, como señal del fin de las edades del mundo, la decadencia de las costumbres y de los estudios; muchas crónicas, por su parte, describen el mundo como aquejado por terribles acontecimientos, presagios del inminente retorno del demonio, en concordancia con la llegada del año 1000.

ALTA EDAD MEDIA Y ESCATOLOGÍA

Los temas relacionados "con las últimas cosas" (en griego *éschata*) caracterizaron toda la especulación medieval y su cultura. La teología cristiana, primero patrística y luego escolástica, interpretó la historia, entendida como una serie de acontecimientos contingentes, siempre a la luz de la *hiero-historia*, el plano metatemporal que trasciende la sucesión cronológica normal de las edades. Así, el tiempo se describía no como una simple sucesión de acontecimientos, sino como el conjunto de las etapas que habría de conducir a la realización del proyecto providencial. Debemos a Agustín (354-430) la división

de la historia del mundo en seis grandes edades que describen la evolución de la humanidad siguiendo el modelo de las épocas bíblicas. En esta partición, la sexta edad, inaugurada con la encarnación de Cristo, pero para la que no se indica un tiempo de conclusión como no sea el fin del tiempo mismo, plantea a los medievales que su presente histórico es una larga espera. Empeñada en ilustrar para los creyentes la vía de la felicidad eterna, toda la teología de la Edad Media se orienta (con modos y formas diversos, según el momento) hacia la descripción de los acontecimientos que concluirán el ciclo de vida de la humanidad y de toda la creación, y plantea un modelo exegético y moral que debe ser de utilidad para que el cristiano comprenda esta perspectiva y, en relación con ella, oriente su propio comportamiento.

El proyecto providencial

Este componente estructuralmente escatológico de la cultura cristiana impide identificar, en un solo y preciso momento histórico, la manifestación de una atención particular al problema del fin de los tiempos; en la historia de la historiografía relativa a la Edad Media se ha intentado impropiamente ubicar de manera exclusiva en los años cercanos al fin del primer milenio una tensión particular en cuanto a los temas relacionados con "las últimas cosas". No obstante, esta tensión está presente a lo largo de todos los siglos de la especulación medieval, mucho antes del año 1000, aunque con resultados y formas diversas. Si ya en efecto Beda o Isidoro de Sevilla retomaron la división agustiniana de las seis edades del mundo, Juan Escoto Eriúgena, en el siglo IX, señala una perspectiva escatológica muy diferente. La descripción agustiniana de un tiempo dividido en grandes edades que conducirán al mundo hacia su vejez y conclusión, es definida por Juan Escoto más bien con el léxico neoplatónico que toma de las obras del Pseudo Dionisio (siglo V) que él había traducido del griego, y de ahí nace una original perspectiva teológica en la que el mundo no sólo se deriva de Dios y es manifestación de él, sino que habrá de regresar hacia Dios y, en el

La cuestión del fin de los tiempos

último día, se reconstruirá la unidad inicial que se perdió con el pecado de Adán. Al final del siglo carolingio, en Auxerre, donde florece toda una tradición de glosadores y comentadores de la rica producción teológica de Juan Escoto, Erico (841-*ca.* 876), imbuido del lenguaje y los temas eriugenianos, al describir en versos la vida de san Germán, habla de su ascensión al cielo y su integración a Dios *(deificatio)*, por encima de la naturaleza creada, como un preludio de la *deificatio* universal que, al final de los tiempos, subsumirá en una unidad a toda la creación.

Milenarismo y decadencia cultural

Si bien, como hemos visto, los temas escatológicos no nacen con la proximidad del fin del primer milenio, sino que, a partir de Agustín, se desarrollan en toda la teología de la Alta Edad Media, es innegable, no obstante, que se advierten con mayor urgencia justo entre los siglos X y XI, periodo en el que a las ya arraigadas sensibilidades escatológicas de la cultura teológica latina se añaden los temores vinculados a la sensación concreta de que el *saeculum senescens* se encamina a su deflagración. En el capítulo XX del Apocalipsis se lee sobre un ángel que, descendiendo del cielo con la llave del abismo, vence al dragón, símbolo de Satanás, y lo encadena por 1 000 años. Era pues inevitable que una referencia numerológica tan clara, presente en las propias Sagradas Escrituras, suscitara la convicción de que el número 1 000 traía consigo el peligro de un trastorno cósmico. El año 1000 y, obviamente, el 1033, milenario de la Pasión de Cristo, sirven, para muchos puntos de referencia, para explicar fenómenos de decadencia y ruina que, leídos en una amplia prospectiva cronológica, resultan esporádicos e independientes entre sí, pero en cambio, al aproximarse el presunto fin de los tiempos, adquieren mayor relevancia y parecen ofrecer una explicación más convincente. En tal sentido, se reserva una particular atención a las

La corrupción y el deseo de una renovatio

costumbres de la Iglesia y a su moralidad. La corrupción, en particular la simonía, lleva, por ejemplo, a Atón y a Raterio (*ca.* 890-974), obispos de Vercelli y de Verona en el siglo X, respectivamente, a proponer remedios para evitar que esta decadencia de las costumbres pudra, desde sus propios fundamentos, a la Iglesia misma. Las propuestas de los dos prelados resuenan como una advertencia para volver a la antigua espiritualidad, bien representada por la *Regla* de san Benito; se advierte, en sus palabras, el sentimiento de una época que, después del siglo del renacimiento carolingio, añorado como modelo de vitalidad espiritual y social, parece atada a bienes efímeros y lejanos de la empresa compartida y de la espiritualidad que vivifican a una comunidad: el mismo Raterio prefiere, como compañeros de su camino espiritual, los libros y las sentencias de los Padres antes que a los hombres de su tiempo. La condena de la época presente se acompaña, pues, del redescubrimiento y la idealización, después de apenas un siglo, de los valores culturales de la época de Carlomagno y sus herederos. Muy especialmente, la gran síntesis entre saberes profanos y sabiduría cristiana, representada por Alcuino (735-804) y sus sucesores, se muestra como la clave maestra para remediar la corrupción de los tiempos y parece estar en plena continuidad con el sueño de aquella *renovatio* política que acompaña, en la historia de las instituciones, el cambio de milenio. Dos de las figuras más representativas del periodo, Abón de Fleury (ca. 940 / 945-1004) y Gerberto de Aurillac, futuro papa Silvestre II (*ca.* 950-1003, pontífice a partir de 999) encarnan de manera ejemplar las ansiedades y las expectativas de esta época. Educadores de personajes que después serían centrales para la historia europea, Otón II (955-983, emperador a partir de 973) y su hijo, el futuro Otón III (980-1002, emperador a partir de 983), Gerberto y Abón no sólo contribuyeron a la definición de los elementos necesarios para la realización del sueño político del renacimiento otoniano, sino que se asumieron directamente como los promotores de una recuperación, incluso textual, de la tradición clásica y patrística.

Así, la obra de Abón y Gerberto reluce en todo su valor, especialmente si se le confronta con el hosco clima de los años en que se produce.

Señales y presagios

La existencia de estos testimonios, que revelan en los espíritus más sensibles la sensación de una edad (y de un mundo) encaminada a su fin, no excluye que, en el mismo periodo, estos temores se manifiesten en formas menos refinadas, más virulentas y a menudo vinculadas con la devoción popular. Múltiples son los testimonios de este milenarismo que, además de advertir la decadencia de una cultura y una espiritualidad, esbozan también una historia de acontecimientos fantásticos y terribles, señales de una inminente y desoladora conclusión de la historia del mundo. Algunos cronistas, como Ademaro de Chabannes (989-1043) y Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), describen la existencia de una más inmediata y menos elaborada percepción de estos cambios. Conviven, pues, en la cultura, en los albores del fin del milenio, por un lado, la tentativa de preservar lo mejor que produjeron los primeros 1 000 años de vida y cultura cristianas y, por otro, una tentativa de exorcizar los temores ante el fin de una época.

En las *Crónicas del año 1000* de Rodolfo estas preocupaciones se concretan en una forma literaria; su narración parecería mostrar así, tanto en los pequeños detalles como en las grandes escenas de desgracias y desdichas, una percepción difundida de los acontecimientos.

A pesar de estos rasgos, no es, sin embargo, posible descartar que lo descrito por Rodolfo y sus contemporáneos no sea el verdadero rostro del año 1000. Las crónicas no parecen, en efecto, interesadas en la narración de lo que ocurre objetivamente en la vida de las personas; lo ordinario no interesa, finalmente, al historiador, sino lo excepcional, lo insólito. Así, en su narración la

crónica enumera acontecimientos tipificados cuya paradigmática naturaleza contribuye a describir el desmoronamiento de cada orden preconstituido, vinculando la denuncia de la decadencia política y moral con el relato de las señales más escalofriantes del inminente fin de los tiempos. Rodolfo reporta e implícitamente condena cada práctica que contribuye a turbar el equilibrado orden de las instituciones políticas y culturales.

Rodolfo el Calvo

La proximidad del milenio de la Pasión de Cristo parece, de hecho, subvertir la estructura misma de la convivencia, dejando el poder en manos de hombres incapaces de llevar una conducta de vida intachable e indignos de llamarse herederos de una noble tradición de estudios. Éste es el caso, relatado por Rodolfo, de Vilgardo, un monje originario de Rávena excepcionalmente descrito como el soberbio más crecido por sus capacidades en el estudio de la gramática. Un día algunos demonios se le presentan con los semblantes de Virgilio, Horacio y Juvenal, agradeciéndole el gran empeño que ha depositado en sus estudios y, específicamente, en sus libros. Trastornado por esta visión, Vilgardo empieza a predicar que las únicas palabras realmente dignas de fe son las de los poetas, dando vida a una herejía que, a los ojos de Rodolfo, no puede sino ser un *presagium* de la inminente liberación de Satanás anunciada en el Apocalipsis. Al aproximarse el milenio, Rodolfo lamenta que el mundo parece desprovisto de personajes destacados que hubieran podido enseñar cómo las propias Sagradas Escrituras y su correcta interpretación ayudan a no caer en los engaños del mal, y habrían ayudado también a entender el sentido de los acontecimientos que en su crónica se presentan como testimonios del peligro de la época. Son todas imágenes de trastornos internos de la misma Iglesia (crucifijos que vierten lágrimas y lobos que se adueñan de catedrales), revoluciones cósmicas (eclipses, aparición de cometas y noticias de astros que luchan entre sí), pero también hay imágenes de una estructura social que ya no está regida por normas y leyes. Rodolfo

El episodio de Vilgardo

se presenta, así, como intérprete de todas las instancias de la ansiedad milenarista, de la brutalidad de los hombres en paralelo al desorden del cosmos: tal como los astros parecen ya no seguir su curso, así los hombres parecen perder toda norma y, como los tiempos, decaen. La avidez, la simonía (ya denunciada por Raterio), sólo son los pecados más evidentes de una generación de hombres entregados a los atracos, los incestos, la violencia y los abusos, que culminan, en el año 1033, en el milenario de la muerte de Cristo, con la terrible violencia provocada por la gran carestía, que convierte a los hombres, hambrientos, en verdaderas bestias.

Si, por lo tanto, personajes como Raterio, Abón y Gerberto representan la reacción de los intelectuales a la descomposición de algunas instituciones y advierten el peligro de la decadencia de las costumbres y los saberes, la obra de Rodolfo, aunque también es sensible a estos problemas, narra un milenarismo paralelo, en el que es posible hallar, junto a la denuncia de la corrupción de los tiempos, la presencia de violentos y pavorosos presagios, arraigados profundamente en el imaginario común de la época.

Véase también

“De la ciudad al campo”, p. 56; “La decadencia de las ciudades”, p. 259; “La vida religiosa”, p. 318.

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

PIETRO CORSI

En grado similar a la amplia discusión sobre la "caída del Imperio romano", el complejo escenario de los asuntos relacionados con los saberes científicos y técnicos en los siglos posteriores al derrumbamiento de las instituciones romanas ha suscitado numerosos y profusos comentarios de la más diversa naturaleza. Según una larga tradición de estudios —o, mejor dicho, de no estudios—, la deposición de Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475) en 476 y la sucesión de repetidas invasiones llamadas "bárbaras" apagan durante siglos cualquier viso de saber científico y técnico. Si limitamos el horizonte de investigación a la península itálica, no hay duda de que por doquier se perciben huellas de decadencia. El declive demográfico; la desaparición de muchos puertos florecientes que ya ni siquiera son drenados; el debilitamiento de los saberes técnicos vinculados a la metalurgia, la fontanería, la arquitectura o la agricultura, y, sobre todo, la evidente decadencia del entramado cultural e intelectual en las grandes ciudades del imperio (empezando por Roma) contribuyen ampliamente a que la Italia romana pierda su centralidad. Al ya no estar vinculada a los centros de producción de los saberes científicos y técnicos de la cuenca del Mediterráneo (de Egipto y de Medio Oriente en particular), la península itálica se ve reducida a una provincia culturalmente irrelevante en el mundo de la Alta Edad Media. No faltan, sin embargo, las excepciones, y en el largo plazo las nuevas formas de organización y de transmisión de los saberes a las que estas

Escuelas, bibliotecas y abadías

excepciones dan nueva vida se revelan de crucial importancia. Los siglos testigos de la irrelevancia cultural y política de la península itálica presencian, también, el notable crecimiento de la influencia administrativa, social y cultural de la Iglesia. Es así que las excepciones a las que nos referimos suelen darse en torno a esta institución. Las sedes obispales se dotan de escuelas, que quedan formalmente instituidas gracias al Concilio de Toledo de 527; en ellas los compendios enciclopédicos de la cultura clásica tienen viva memoria y se promueve el mito de un pasado de esplendores filosóficos, científicos y técnicos. Los requerimientos del calendario religioso exigen la recuperación o el mantenimiento de competencias astronómicas bastante complejas. Desde el siglo VI el fenómeno del monacato y el establecimiento de una red de abadías, a menudo ricas y relativamente populosas, contribuyen a la constitución de una comunidad que funciona, en parte, como una pequeña ciudad autosuficiente mediante una eficaz división de los trabajos intelectuales y técnicos. La regla benedictina, en particular, a través de su célebre *ora et labora* alcanza un impacto nada irrelevante en la construcción y mantenimiento de ricas bibliotecas y en el mejoramiento de ciertas técnicas metalúrgicas. Las abadías fundadas por Columbano y sus seguidores, que se extienden por toda Europa, desempeñan asimismo un papel importante en este proceso. Por otra parte, la fase del Imperio carolingio en el siglo IX, aunque breve, permite construir una amplia red de relaciones culturales entre la corte de los francos y diversos centros de la cultura europea.

El progreso científico en el resto de Europa

Si, como hemos visto, entre los siglos V y X la península itálica conoce un periodo de decadencia científica y tecnológica, mitigado por algunas innovaciones importantes en algunos sectores de la tecnología y de la agricultura, la perspectiva europea,

mediterránea y oriental presenta características diferentes que son de sumo interés y los estudios de los últimos 20 años han ayudado a esclarecer y subrayar. La red de abadías se extiende con gran éxito a muchas regiones del antiguo Imperio de Occidente, desde Irlanda hasta España, y en ellas la tradición filosófica, naturalista y técnica grecorromana sobrevive por medio de las prácticas de la enseñanza y las compilaciones enciclopédicas. En la cuenca del Mediterráneo, la caída de Alejandría, en Egipto, en 641 —que pone fin a tres siglos de dominio bizantino en la ciudad y en la región—, no señala en absoluto una decadencia de la tradición técnica y científica que hizo de esta ciudad una de las grandes capitales de los saberes del mundo antiguo. Los conquistadores musulmanes conceden amplias libertades religiosas y cívicas a la ciudad, así como a las regiones que fueron rápidamente ocupadas entre los siglos VII y VIII, y se muestran sumamente interesados en los saberes científicos y técnicos de la herencia helenística y griega antigua. El alto grado de avance de la ciencia y la medicina árabe contribuye, a la vez, al advenimiento de un periodo de continuidad e innovación con respecto de los avances y logros del mundo antiguo. Mucho se ha escrito —y con justicia— sobre las grandes empresas de traducción al árabe de los clásicos de filosofía, matemáticas, medicina y ciencias naturales de las tradiciones griega y latina. Mucho queda todavía por profundizar acerca del gran impacto que produjeron las conquistas musulmanas en el subcontinente indio: es decir, la introducción, en la articulación de los saberes científicos que circulaban en la cuenca del Mediterráneo (de Egipto a Siria, de Persia a España), de ciertas prácticas astronómicas, matemáticas y médicas.

La tradición alejandrina

La ciencia árabe que se desarrolla en los siglos VIII al X representa, desde muchas perspectivas, una gran síntesis del pasado, y muestra una inédita capacidad de diálogo con las formas del saber alcanzadas en la India y, a su vez, una notable apertura a las influencias procedentes de China. A pesar de las tesis ultranacionalistas propuestas en años recientes por algunos

estudiosos de las ciencias árabes —según las cuales absolutamente toda la ciencia occidental de los siglos XIV al XVII habría sido anticipada desde mucho tiempo atrás por los sabios árabes—, que no pueden sino suscitar fundadas perplejidades, es innegable que ciertas regiones que hoy difícilmente reconoceríamos como centros de producción científica de punta (como el actual Afganistán) se caracterizaron, entre los siglos IX y X, por aportar innovaciones fundamentales en el campo de la astronomía y las matemáticas. Es preciso, finalmente, subrayar hasta qué grado las prácticas científicas de la época, tanto en Occidente como en Oriente, difícilmente son asimilables a nuestro concepto moderno de ciencia. En el mundo mediterráneo, al igual que en el islámico, astronomía y astrología son típicamente indistinguibles; igualmente, es muy difícil trazar una línea de demarcación entre prácticas farmacológicas, médicas o químicas y prácticas mágicas o consideraciones de orden moral. También el Imperio romano de Oriente y su capital Bizancio conocen en la Alta Edad Media un periodo de crecimiento, sobre todo en los sectores de la tecnología y la medicina. La rivalidad con el potente y cercano mundo árabe no impide un fructífero intercambio de conocimientos, manuscritos y manufacturas. En muchos sentidos, Bizancio y Bagdad constituyen dos vértices de un triángulo de cambios científicos y técnicos que se extiende hasta las lejanas tierras de la India y China. Aunque las relaciones culturales entre diversas áreas del continente euroasiático ya estaban activas desde la Antigüedad, no hay duda de que entre los siglos IX y X se asiste a un fenómeno de traducción y de apropiación de los textos indios, persas y griegos, y a una tendencia, así sea parcial, a las grandes síntesis entre diversas culturas y saberes científicos.

La ciencia árabe

Las matemáticas: el legado de la Antigüedad tardía

EL PRIMER RESCATE DEL LEGADO GRIEGO

GIORGIO STRANO

A lo largo de la Antigüedad tardía nuevas concepciones del universo basadas en las Sagradas Escrituras acabaron por hacer olvidar modelos previos, mucho más articulados y "científicos", como los ptolemaicos. La incorporación a los mapas de elementos simbólicos (como la señalización de las etapas fundamentales en la vía de la Salvación o la centralidad de la ciudad de Jerusalén, corazón de la cristiandad) nos da una idea bastante precisa de la finalidad moral de estos mapas en detrimento del escaso interés de la época por los viajes de exploración y los intercambios comerciales con tierras lejanas.

MAPAS MORALES, CARTOGRAFÍAS SIMBÓLICAS

La concepción del universo expuesta en la *Topographia christiana* de Cosmas (siglo VI) ejemplifica el papel central ocupado por la religión en el mundo medieval cristiano. En esta concepción cada elemento sensible debe tener una explicación moral, como parece evidente también, de manera general, en el campo de las representaciones cartográficas. Alrededor de la mitad del siglo II, además de ocuparse de astronomía, Ptolomeo dedicó una de sus obras más importantes, la *Geografía*, a la

descripción y representación de las regiones pobladas de la Tierra. Para tal fin trazó dos proyecciones cartográficas muy útiles que permitían relacionar, mediante una retícula de meridianos y paralelos, las latitudes y las longitudes apropiadas y representar todas las tierras firmes y los mares.

Los mapas que se obtienen a través de estas dos proyecciones, producto de los avances de la ciencia griega, fueron muy pronto olvidados. En su lugar surgen representaciones sintéticas del mundo basadas en lo que dictan las Sagradas Escrituras y que señalan, a quien las consulta, la vía de la Salvación.

El mapa del Beato de Liébana

Una de las más antiguas representaciones cartográficas medievales conocidas es el mapa que ilustraba el *Comentario* al Apocalipsis de san Juan escrito en 776 por el Beato de Liébana (? -798). Aunque el original se ha extraviado, se han preservado de este mapa copias que se remontan hasta el siglo X. Gracias a ellas es posible comprender que la finalidad de la representación cartográfica medieval iba mucho más allá de la descripción objetiva de la superficie terrestre. El mapa del Beato ordena, en efecto, los diversos lugares de la Tierra como si se trataran de un teatro que representa el génesis y el camino de la humanidad hacia la redención. Al extremo este, situada en la parte superior, se vislumbra la presunta sede del paraíso terrenal, de la que la humanidad fue arrojada con Adán y Eva. Particular atención se presta a los lugares bíblicos del Medio Oriente, entre los que se destaca el Mar Rojo, con aguas pintadas propiamente de color rojo. En el centro de las tierras firmes sobresale Jerusalén, la ciudad por excelencia, lugar de la redención de la humanidad. Finalmente, al extremo sur, situada a la derecha, aparece una *Terra Incognita;* ésta se incluye en el mapa por el hecho de que los apóstoles tuvieron de Jesús el especial mandato de predicar “a los cuatro rincones de la Tierra”. Tales “rincones” no fueron interpretados por el Beato como una demostración de que la Tierra tuviera forma rectangular (como sostuvieron algunos Padres de la Iglesia), sino como una metáfora de la existencia de

cuatro continentes, de los cuales uno todavía quedaba sin explorar.

Conforme las representaciones cartográficas con finalidad moral se difunden en buena parte de Europa, asumen una forma cada vez más elemental. Los llamados “mapas O-T”, conocidos desde el siglo IX, representan, en efecto de un modo sumamente simplificado y convencional, los tres continentes.

Los mapas O-T

Éstos aparecen completamente rodeados por el océano, delineado como una gran letra O. Las aguas del Mediterráneo, del Tanais (el río Don) y del Nilo separan los continentes, introduciéndose entre ellos, y dibujan una estructura que se parece a una T. Europa y África, separadas por el asta vertical de la T (que corresponde al Mediterráneo), ocupan, respectivamente, el cuarto de círculo inferior izquierdo e inferior derecho. Asia ocupa, en cambio, la mitad superior del círculo de la O y está separada, respectivamente, de Europa y de África por el Tanais y el Nilo. En el centro exacto del mapa se encuentra, una vez más, el lugar por excelencia de la cristiandad, la ciudad de Jerusalén. Sobre estos mapas no aparece ningún trazo de meridianos ni de paralelos, y no hay ninguna referencia útil que permita ubicar con exactitud un determinado lugar sobre la superficie terrestre; hecho que evidencia el escaso interés de la época por los viajes de exploración o de intercambio comercial con tierras lejanas. Sin embargo, es precisamente la centralidad de la vida religiosa lo que lleva a la recuperación, inicialmente difícil y contradictoria, de la herencia científica griega y alejandrina.

El calendario litúrgico

Cosa curiosa, las premisas para tal recuperación se relacionan con una de las tareas más importantes de la institución eclesiástica, es decir, la celebración ritual de los momentos de la vida de Jesús. La definición del calendario litúrgico y de las principales festividades cristianas ocurre, de hecho, en una época en que el saber científico griego aún no se considera algo completamente hostil a las creencias prevalecientes. Por un lado, algunas de las festividades cristianas se han superpuesto a las fiestas paganas con el objetivo preciso de

heredar de ellas su aspecto sacro y, a la vez, borrar por sustitución completa y de un solo golpe su memoria específica. Por ejemplo, la Navidad se fija el 25 de diciembre (en correspondencia, *grosso modo*, con la festividad pagana del solsticio de invierno) y el día de san Juan el 24 de junio (en correspondencia, *grosso modo*, con la festividad pagana del solsticio de verano). Por otro lado, una fiesta móvil extremadamente importante como la Pascua fue fijada, por el Concilio de Nicea del año 325, con base en un tipo de información astronómica mucho más fino aún: para evidenciar mejor el carácter absolutamente sobrenatural y milagroso del oscurecimiento del Sol ocurrido en el momento de la muerte de Jesús sobre la cruz, los participantes en el concilio deciden hacer caer la Pascua en un día de primavera en que nunca habría podido verificarse un eclipse natural de Sol. El día seleccionado es, por lo tanto, el primer domingo después de la primera luna llena posterior al 21 de marzo, fecha esta última en que caía el equinoccio de primavera. La introducción de estos conceptos astronómicos específicos trae consigo el curioso resultado de que, por más que los Padres de la Iglesia traten de demoler las cosmologías griegas, no pueden renunciar a ciertos conocimientos que derivan de tales cosmologías —como la determinación exacta del día del equinoccio y de la primera luna llena de primavera— y constituyen, de hecho, los fundamentos o las repercusiones concretas precisamente de aquellas mismas cosmologías.

La fecha de la Pascua

EL SABER ALEJANDRINO OLVIDADO

No por azar, junto a los que se oponen orgullosamente al saber griego conviven también los exponentes de un pensamiento más moderado y abierto, según los cuales el conocimiento filosófico y científico, en el sentido de perfeccionamiento del espíritu humano, no puede ser desagradable a Dios. La contribución de estos exponentes, entre los que se encuentran Clemente de

Un pensamiento más moderno

Alejandría (siglos II-III), Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 253) y Agustín (354-430), permite que, mientras algunos Padres de la Iglesia siguen amonestando a los fieles con una imagen negativa del saber griego, este mismo saber despierte el interés de otros Padres de la Iglesia. En particular, la ciencia griega se estudia y transmite, dentro de lo posible, en algunos centros de meditación teológica como son los monasterios, que a partir del siglo VI pueden jactarse de poseer cierta independencia cultural con respecto a las afirmaciones de la cultura cristiana dominante.

Este tipo de operación no está exento de problemas, sobre todo porque, del siglo V en adelante, el centro principal de difusión del saber griego, Alejandría de Egipto, ha perdido enormemente su influencia en el Mediterráneo. Figuras vinculadas con el pensamiento platónico, como Proclo (412-485), o con el pensamiento aristotélico, como Simplicio (siglo VI), trataron de encontrar entornos culturales más fértiles en Grecia y en Persia, es decir, en algunas de las áreas periféricas del viejo Imperio romano que ahora constituyen posesiones del Imperio de Oriente. Otros personajes, como Juan Filópono (siglo VI), comentador de las obras de Aristóteles, permanece, en cambio, en Alejandría con la tentativa de defender la ciencia griega de la extendida oposición cristiana. A pesar de eso, la tradición científica alejandrina se ve disuelta o dispersa precisamente en aquellos aspectos empíricos, matemáticos y geométricos que contribuyeron a crear su carácter más original e innovador. Estos aspectos no podrán ser recuperados por la cultura monástica, que se limitará a codificar y transmitir una versión simplificada de los conocimientos científicos griegos.

Durante varios siglos, los trabajos de tipo enciclopédico y compilatorio realizados por algunos autores sobre el modelo de la *Naturalis historia* de Plinio *el Viejo* (23 / 24-79) constituyen el principal vehículo de difusión de las ciencias matemáticas. Por otro lado, se debe en particular a Boecio (*ca.* 480-525?), traductor al latín de algunas obras de Aristóteles, la redacción de

compilaciones sobre los aspectos esenciales de las matemáticas griegas, como la aritmética de Nicómaco de Gerasa (siglo I), la geometría de Euclides (siglo III a.C.) y la astronomía de Ptolomeo (siglo II). Estas colecciones transmiten conceptos y métodos elementales, fácilmente asimilables por el lector, que pueden resultar útiles en la vida cotidiana para desarrollar cálculos de tipo contable, para determinar los confines de las propiedades territoriales y para localizar los elementos astronómicos necesarios para el levantamiento de calendarios y horóscopos. Incluso en la extrema sencillez de los conceptos y de los métodos de cálculo, las obras de Boecio mantienen vivo el interés de una parte del mundo latino por la ciencia griega, en la que se difunden materiales textuales que sirven para acercarse a tales disciplinas. El aprendizaje de las ciencias matemáticas se incluye en el modelo de las siete artes liberales, en su origen delineado por Varrón (116 a.C.-27 a.C.) y retomado por Marciano Capela (*fl.* 410-439) en el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Se debe, sin embargo, a Isidoro (*ca.* 560-636), obispo de Sevilla, y a sus *Etymologiae* la difusión de este modelo de enseñanza en la cultura cristiana; subdividido en las dos fases del *trivium*, que comprende las disciplinas literarias (gramática, retórica y dialéctica), y del *quadrivium*, que abarca, en cambio, las disciplinas matemáticas (aritmética, geometría, astronomía y música).

Los trabajos enciclopédicos

Trivium y quadrivium

En las *Etymologiae* Isidoro también recupera las enseñanzas de los filósofos griegos. Reafirma que el cosmos está constituido por un sistema de esferas concéntricas, que la Tierra ocupa su centro y que posee forma redonda (de rueda). Respecto a esta última cuestión, Isidoro discute la eventual existencia de las "antípodas" (o sea, "de los pies al revés"), es decir, de los pueblos que habitan la Terra Incognita, colocada al otro lado de los tres continentes conocidos. El problema no es banal si se piensa que la existencia de pueblos que vivían "de cabeza" había sido negada por Cosmas de manera perentoria, en

Las antípodas

virtud de una clara distinción bíblica entre los conceptos cosmológicos de "alto" y "bajo" y de la negación de un "por debajo" de la Tierra. Isidoro asigna en cambio a otra obra, el *De rerum natura*, la noción de que el día y la noche eran producidos por la rotación de los cielos alrededor de la Tierra. De manera más general, además de reafirmar conceptos astronómicos esenciales, Isidoro se ocupa de examinar la posible relación entre los astros y la Tierra y, más en detalle, la cuestión de la influencia ejercida por las estrellas y los planetas en los seres vivos. Si por una parte afirma, junto con otros Padres de la Iglesia, que los horóscopos carecen de sentido, en el sentido de que una influencia directa de los astros sobre los hechos terrenales llevaría a negar el libre albedrío concedido por Dios a los hombres, por otra propone la idea de que las estrellas y los planetas tienen efectos sensibles sobre la vida vegetal y el cuerpo humano. Esto da en sustancia vigor a aquel filón de estudios que se desarrolla a todo lo largo de la Edad Media e intenta revelar la correspondencia oculta entre los astros (el macrocosmos) y el cuerpo humano (el microcosmos), con particular atención al descubrimiento de una cura para las enfermedades.

Macrocosmos y microcosmos

En general se percibe una tendencia a cultivar más asiduamente las nociones de la ciencia griega en las regiones periféricas del viejo Imperio romano. Además de los monasterios españoles, también en los ingleses surgen figuras del más elevado interés cultural, por ejemplo, Beda *el Venerable* (673-735) y Alcuino de York (735-804), o en los alemanes, por ejemplo, Rabano Mauro (*ca.* 780-856), arzobispo de Maguncia. Las fuentes a las que estos autores se remiten para sus estudios son tanto las obras de los Padres de la Iglesia como las compilaciones latinas. En el caso de Beda, la atención a los aspectos generales de la cosmología se combina con el examen de los problemas materiales relacionados particularmente con la cuestión del calendario, que paulatinamente se iba revelando cada vez más problemática. En el

Beda el Venerable

De natura rerum Beda expone las concepciones cosmológicas que le transmiten tanto la *Naturalis historia* de Plinio *el Viejo* como el *De rerum natura* de Isidoro, sustentando conceptos elementales como la esfericidad de la Tierra y el universo y definiendo la secuencia ordenada de los siete cielos. Ésta es, sin embargo, bastante diferente de la secuencia clásica definida por los siete planetas conocidos, y prevé en su ordenamiento la sucesión de cielos del aire, del éter, del Olimpo, del espacio ígneo, del firmamento de los astros, de los ángeles y de la Trinidad. Las aguas superiores mencionadas en el Génesis se ubican en el firmamento de los astros y separan la creación material, constituida por los cuatro elementos aristotélicos —tierra, agua, aire y fuego—, de la creación espiritual. Todos los fenómenos del mundo material se originan según secuencias verificables de causas y efectos producidos por la continua combinación de los cuatro elementos.

Beda también sostiene que el día y la noche se producen por la rotación del firmamento alrededor de la Tierra, pero, además, adopta la concepción ptolemaica según la cual los complejos movimientos aparentes de los siete planetas, difícilmente asimilables a simples rotaciones uniformes, se producen por combinaciones geométricas de circunferencias en movimiento de unos sobre otros. Estos conocimientos básicos de astronomía permiten a Beda reflexionar con mayor originalidad sobre la cuestión de la determinación de la fecha de la Pascua y sobre ciertos problemas de la medición del tiempo. A este asunto en particular y a otros temas relacionados dedica su obra científica más importante, el *De temporum ratione*, de 725, en el que trata de reducir a leyes generales los fenómenos sensibles considerados: de los movimientos del Sol y de la Luna, con sus fases y eclipses, a la sucesión de las mareas en obediencia al ciclo lunisolar de 19 años que en la Antigüedad ya había descubierto Metón de Atenas (siglo V a.C.)

Las obras de Beda contribuyen de manera determinante al renacimiento de la cultura científica europea de la época

carolingia. De hecho, a partir del siglo IX el conocimiento de la esfericidad de la Tierra y los cielos, además de la idea de que los fenómenos naturales pueden ser investigados gracias a la observación y con el empleo de las matemáticas, no hace sino consolidarse en todos los ámbitos cultos. A estas formas de conocimiento se suman los saberes prácticos que resultan de las exigencias materiales relacionadas con el surgimiento de los intercambios comerciales y la definición de una cronología exacta de las fiestas cristianas. Esas necesidades prácticas provocan mucho mayor atención a la aritmética y a la observación de los fenómenos celestes. Será en el curso del siglo X cuando las ciencias matemáticas recuperen su pleno terreno sobre el carácter moral que derivó de la actitud frente al estudio de los fenómenos naturales preferida por los Padres de la Iglesia. Una prueba de este interés general en el mundo cristiano se ofrece en el año 999, con el nombramiento al solio papal de un gran matemático formado en el área española, famoso constructor de globos celestes y terrestres, Gerberto de Aurillac (*ca.* 945-1003, pontífice a partir de 999), mejor conocido como el papa Silvestre II.

Véase también

“Las provincias bizantinas I”, p. 117; “Las provincias bizantinas II”, p. 187.

“La filosofía en Bizancio”, p. 365.

“La medicina en Oriente y Occidente”, p. 432; “La alquimia en la tradición grecobizantina”, p. 450; “La tecnología en Bizancio”, p. 489.

“La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente”, p. 577; “La poesía religiosa bizantina”, p. 627.

EL LEGADO GRIEGO Y EL MUNDO ISLÁMICO

GIORGIO STRANO

La rápida expansión de la religión musulmana en el

Mediterráneo oriental durante el siglo VII permite a los nuevos conquistadores un acceso sin impedimento alguno a las fuentes originales de la cultura griega, que muy pronto se transformarán en un instrumento de poder y prestigio tanto en el Occidente latino como en las regiones septentrionales de la India.

TRADUCCIONES Y NUEVOS ESTUDIOS: LA CASA DE LA SABIDURÍA DE BAGDAD

La primera mitad del siglo VII ve la rápida expansión de la religión musulmana en las regiones orientales del área mediterránea. La conquista de una parte del Imperio de Oriente por los devotos de la nueva fe impide a las regiones occidentales latinas el libre acceso a aquellos lugares que todavía constituían el principal repositorio de la cultura griega. Por el contrario, una vez que, hacia 750, la tendencia a la expansión empieza a perder ímpetu y los distintos califas ven en la cultura y en la ciencia un posible modo de adquisición de prestigio y de consolidación del propio poder político en los territorios conquistados, los sabios musulmanes descubren que tienen a su disposición dos canales privilegiados para acercarse a las fuentes de la ciencia griega. Uno está constituido por los documentos de primera mano, en lengua griega, todavía custodiados en el corazón del Imperio de Bizancio; el otro consiste en un acervo de documentos, de segunda mano, ya traducido al siriaco por los cristianos nestorianos. Entre los siglos VI y VII estos últimos establecieron su principal centro cultural en Gondishapur, en la Persia oriental, y en esa ciudad permanecerán durante largo tiempo aquellos sabios musulmanes que, por encargo de sus señores, se dedican a traducir del siriaco al árabe los textos científicos griegos.

La cultura como instrumento de poder político

La posición geográfica de los territorios islámicos favorece, sin embargo, también los intercambios intelectuales con las regiones septentrionales de la India. Éstas ejercen influjos

extremadamente favorables, sobre todo en el ámbito de las matemáticas. Alrededor del año 750 llega a Bagdad, la nueva capital del área islámica oriental, fundada por el califa al-Mansur (*ca*. 712-775), una obra india de contenido astronómico que, traducida al árabe alrededor de 775, se conocerá como el *Sindhind*. Esta obra señala el primer contacto del mundo islámico con esa ciencia de los astros que, vinculada íntimamente con las cuestiones de la medición del tiempo, la geografía y la astrología, se eleva, en cosa de pocos siglos, a una posición de máximo interés para los califas, para los eruditos, para los jefes religiosos y hasta para los individuos devotos del mundo musulmán. A la traducción del *Sindhind* sigue, de hecho, ya hacia 780, la traducción del griego al árabe del *Tetrabiblos*, la obra de Ptolomeo (siglo II) que describe el influjo de los astros sobre las diversas regiones de la Tierra y la manera de hacer los horóscopos. Con el califa Harún al-Rashid (766-809) se traducen parcialmente los *Elementos* de Euclides, mientras que, al principio del siglo IX, el califa Mamun (786-833) funda en Bagdad la Casa de la Sabiduría. En ese lugar, claramente inspirado en la celebrada Biblioteca de Alejandría, los estudiosos se empeñan asiduamente en traducir manuscritos griegos que se conseguían gracias a pactos especiales con el Imperio bizantino, empezando por los textos de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), así como los de sus comentadores más importantes.

La ciencia de los astros

La Casa de la Sabiduría es el recinto de personajes destinados a tener una gran repercusión tanto en las ciencias del Oriente islámico como, con algunos siglos de distancia, en las del Occidente latino.

Al-Juarismi (Muhammad ibn Musa al-Juwarizmi, *ca*. 780-*ca*. 850) es autor de varias obras de astronomía y matemáticas, y en particular de algunos tratados de aritmética y álgebra, que estaban destinados a desempeñar un papel determinante en la definición de los métodos de cálculo empleados en todo el mundo occidental. Entre estos tratados se cuenta un trabajo sobre el cálculo

numérico indio, cuya plenitud expositiva propicia la difusión del conocimiento de tal sistema, además de, consecuentemente, la convicción de que las 10 cifras "árabes" en las que se basa (en la notación moderna: 1, 2, 3, 4...) habían sido concebidas por el mismo al-Juarismi. Con el transcurso de los siglos el sistema de numeración posicional "árabe" fue gradualmente remplazando al sistema griego análogo, que empleaba, en cambio, cifras específicas para las unidades (α, β, γ, δ...), para las decenas (ι, κ, λ, μ...), para las centenas (ρ, σ, τ, υ...), etc. De la corrupción del nombre de al-Juarismi derivan, por lo demás, nuestros términos *guarismo* y *algoritmo*. Asimismo, la corrupción del título de la obra más importante de este matemático, *Al-yabr wa'l muqabalah* (o sea "compleción y comparación"), llevó a nuestro término *álgebra*. Con un lenguaje extremadamente lineal, el *Al-yabr* está dedicado a la solución de los seis casos de ecuaciones elementales de primero y segundo grados que tienen como solución un número positivo, además de la explicación de los comportamientos geométricos correspondientes a cada una de tales ecuaciones (lados, perímetros y áreas de cuadrados, rectángulos, etc.). Producto de la unión de elementos griegos e indios, la sencillez de la exposición del *Al-yabr* lo convirtió en un libro de tan fácil lectura y asimilación que valió a al-Juarismi el título de "padre del álgebra".

El padre del álgebra

La escuela de traducción de Thabit ibn Qurrá y las importantes obras matemáticas musulmanas

Thabit ibn Qurrá (826?-901) funda una escuela de traducción y se dedica él mismo a traducir del griego y del siriaco importantes obras matemáticas griegas. Entre ellas, la mayor obra astronómica de Ptolomeo, la *Mathematiké syntaxis (Composición matemática)*, que, después de la atribución del apelativo de *Al-magisti*, o sea, "la más grande", fue conocida en el mundo occidental como *Almagesto*. Esta incesante actividad de

traducción favorece la conservación en lengua árabe de un impresionante número de textos filosóficos y científicos griegos que de otro modo estaba destinado a la desaparición parcial o total, pero sobre todo permite a los estudiosos islámicos —entre ellos el mismo ibn-Qurrá— asimilar los máximos logros alcanzados en esas ciencias matemáticas, logros que, en buena medida, el Occidente latino había desdeñado. Esta fase inicial de asimilación por parte de los eruditos musulmanes da origen, incluso antes de la aparición de obras críticas o de otras completamente originales, a la creación de comentarios más o menos profundos de algunos aspectos de las matemáticas griegas y la búsqueda de soluciones alternativas, en general más claras, a los teoremas de Euclides, Apolonio de Perga (*ca.* 262 a.C.-*ca.* 190 a.C.), Arquímedes de Siracusa (287 a.C.-212 a.C.), Ptolomeo y otros grandes matemáticos griegos.

El Almagesto

Posteriormente, antes de emprender la observación de los fenómenos celestes con instrumentos apropiados y de elaborar nuevas teorías cosmológicas, fundando, según fuera surgiendo la necesidad, nuevas escuelas de pensamiento, los matemáticos musulmanes realizaron una revisión y una actualización esmerada y exhaustiva de todo lo que ya había conseguido Ptolomeo (que al final del siglo X todavía representaba el punto de máximo esplendor de la astronomía griega). Algunos matemáticos musulmanes, como el mismo al-Juarismi, utilizaron modelos geométricos, presentados en el *Almagesto*, para elaborar tablas de cálculo actualizadas de las posiciones planetarias; otros, como Muhammad al-Battani (*ca.* 850-929), actualizaron los parámetros astronómicos empleados por Ptolomeo con el objetivo de mejorar la precisión de los modelos geométricos y las tablas de cálculo que de éstos podían derivar; otros aún, como ‘Abd al-Rahman al-Sufi (903-986), se dedican al examen del catálogo estelar de Ptolomeo, analizando la forma de las constelaciones y trazando sugerentes representaciones de ellas.

En esta extendida y minuciosa obra de revisión y actualización los estudiosos árabes pueden valerse de métodos matemáticos

mucho más finos de los que tenían a la mano los astrónomos griegos de la edad alejandrina. Además de una aritmética sobre base decimal y de un álgebra elemental, empiezan a utilizar nuevos conceptos matemáticos. Aunque todavía no queda claro si ibn-Qurrá las conoció, es indudable que al-Battani y, un poco más tarde, Abu'l-Wafa (siglo X) sí conocieron y usaron las relaciones trigonométricas que provenían del mundo indio. Para llevar a cabo numerosas demostraciones geométricas, que constituían pruebas de la misma astronomía geocéntrica, Ptolomeo tuvo que solucionar triángulos planos y esféricos utilizando solamente longitudes de arcos y cuerdas trazadas a partir de un ángulo dado. Para facilitar los cálculos, Ptolomeo se vio en la necesidad también de presentar, antes de la parte más específicamente astronómica de su *Almagesto*, una tabla de los ángulos y las cuerdas relativas de circunferencia calculadas en intervalos de medio grado. Del siglo IX en adelante, los astrónomos árabes, en cambio, pueden llevar a cabo las mismas demostraciones recurriendo a las mucho más prácticas y manejables relaciones numéricas existentes entre los catetos y la hipotenusa de un triángulo rectángulo con un ángulo de amplitud dada. De estas relaciones —antecesoras de las modernas funciones *seno, coseno, tangente* y de sus inversas, *secante, cosecante* y *cotangente*— los matemáticos musulmanes se dedican a compilar tablas de cálculo con varias cifras decimales y a intervalos de un cuarto de grado. El conjunto de estas sofisticadas nociones, unidas a las exigencias de una religión que no desdeña en absoluto el empleo de las matemáticas, sino que, más bien, lo impulsa para organizar con mayor precisión los momentos en que debía llevarse a cabo el culto, prepara el florecimiento de los estudios avanzados que habrían de caracterizar a los siglos posteriores de la Edad Media islámica.

Las tablas logarítmicas

Véase también

"El califato de los omeyas", p. 134; "El islam: abasíes y fatimíes", p. 190; "La Europa musulmana", p. 196.

“La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe”, p. 435; “Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico”, p. 440; “De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe”, p. 446; “La alquimia árabe”, p. 460; “La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos”, p. 483; “La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente”, p. 577.

“El conocimiento del islam en Europa”, p. 583.

“El esplendor islámico en Europa: la España musulmana y mozárabe”, p. 767.

La medicina: el conocimiento del cuerpo, la salud y la curación

CUERPO, SALUD Y ENFERMEDAD EN EL CRISTIANISMO

MARIA CONFORTI

El inicio de la Edad Media, incluso con el cambio debido a la difusión del cristianismo, no parece, desde el punto de vista estricto de las creencias médicas y de los conocimientos relacionados con la salud, haberse percibido socialmente. Galeno e Hipócrates siguen siendo las figuras de referencia. Sin embargo, el elemento de ruptura vendrá con la propagación de ciertas prácticas cristianas (en particular el ascetismo y la abstinencia sexual) que modifican los comportamientos antropológicos e introducen un marcado contraste con las teorías de la Antigüedad tardía. También el estatuto de la enfermedad cambia radicalmente: de ser tipificada como una condición en contra de la naturaleza se convierte en una manifestación de la fragilidad provocada por el pecado original.

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD CON EL MUNDO ANTIGUO

Como escribió el historiador Arnaldo Momigliano (1908-1987), un hombre de la Edad Media se habría mostrado decididamente sorprendido de enterarse de la ruptura histórica representada por la caída del Imperio romano, pues para él el imperio no acabó

La medicina hipocrática

nunca. Del mismo modo, las creencias y los conocimientos médicos de la primera Edad Media, incluso con el cambio debido a la llegada de la espiritualidad cristiana, no se distinguen notablemente de los que caracterizaron a la Antigüedad tardía. Las figuras de referencia y los *corpora* textuales, como los de Hipócrates y Galeno, no perdieron en absoluto importancia, y los leían y utilizaban tanto los últimos intelectuales paganos como los Padres de la Iglesia y sus seguidores. La medicina hipocrática transmitida de la Antigüedad a la Edad Media se basa en la teoría de los humores, fluidos que circulan por el organismo y están dotados de caracteres específicos que los ponen en conexión con los elementos, con sus propiedades y, por ende, con el cosmos: la sangre, aérea; la flema, húmeda; la bilis amarilla, caliente; la bilis negra, terrestre. El predominio de uno u otro humor, que corresponde también a condiciones específicas de edad o de género, determina el carácter físico y moral del individuo; el desequilibrio entre los humores propicia el surgimiento de patologías.

Galeno

A este sistema fisiológico Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201), protagonista de la medicina en la época romana imperial, aunque de formación y lengua griegas, añade entidades "invisibles", los *pneuma* o espíritus responsables de algunas funciones —reproducción, sensibilidad, pensamiento—, que el humoralismo anterior explicaba sólo imperfectamente. La presencia de los espíritus (asimilables al alma) y el aristotelismo de la filosofía y la biología galénica (evidentes en el carácter teleológico, finalístico, de su sistema) ayudan a que la medicina sea particularmente bien recibida por las culturas siguientes —cristiana y árabe—, fuertemente constituidas por su sentido religioso. Pero la persistencia de la cultura antigua no es sólo evidente en el plano teórico: también la práctica médica continúa durante siglos modelándose sobre la tradición antigua. La reutilización de lugares y prácticas de cura antigua es profusa, como lo demuestra la continuidad de las costumbres terapéuticas

o el caso de los santuarios dedicados a la curación, que no dejan ver ninguna señal de discontinuidad o abandono en el paso de la Antigüedad a la Edad Media: uno de los casos más célebres es el de la isla Tiberina en Roma.

La llegada del cristianismo y su lenta pero segura difusión a todo lo largo y ancho del territorio del imperio, tal como su "mestizaje" con las tradiciones culturales y religiosas preexistentes (latina, griega, judía, siria), muestran, no obstante, un cambio de señalada importancia, que traslada los logros de la medicina clásica al marco de una antropología y una espiritualidad intensamente diferentes a las de la Grecia de Hipócrates (460 / 459 a.C.375 / 351 a.C.) o de la Roma de Galeno. Algunas doctrinas cristianas son, de hecho, difícilmente compatibles con los alcances de la medicina y la fisiología antiguas. Entre éstas, la más crítica probablemente sería la doctrina de la resurrección de los muertos "en la carne". Se plantearon dificultades relacionadas con la explicación del mecanismo de la digestión (¿de qué manera podrían resucitar los cuerpos de aquellos que habían sido comidos por animales que, a su vez, habrían sido empleados también como comida?) que no siempre hallaron una solución ni en el plano teórico ni en el doctrinario. Por lo que toca a la percepción concreta del cuerpo, de sus funciones y de su valor, el cambio más dramático sobrevino con la propagación del ascetismo y la

El cuerpo y el espíritu

abstinencia sexual, prácticas que en el mundo clásico siempre fueron minoritarias y "excéntricas", decididamente ajenas al tejido de la vida civil. La confianza de las élites de la Antigüedad tardía en el mantenimiento de un régimen de vida equilibrado, en el que la actividad sexual y la reproducción eran una parte esencial, se enfrentó de pronto con una antropología espiritualista en la que el espíritu puede —y debe— regular la carne, controlando o eliminando sus mismas exigencias. El ascetismo, además, tiende a ignorar —si no es que a desafiar completamente— uno de los pilares de la antropología antigua: el de la radical diferencia entre cuerpo masculino y cuerpo femenino. La excelencia del varón,

debida al predominio del calor y del fuego, y la subordinación de la mujer, que se caracteriza por el predominio de lo frío y lo húmedo, tiene sus raíces en la medicina humoral. Su transformación implica un repudio absoluto del modelo antiguo o, cuando menos, una profunda relectura y una reelaboración de las relaciones entre los géneros a la luz de la nueva excelencia que reviste el modelo de la Virgen y el ejemplo de la Madre de Cristo. El modelo propuesto por el monacato masculino oriental, que acabará por implantarse y difundirse, incluyendo la adopción generalizada del celibato como característica específica del estado eclesiástico, supone, a su vez, un singular "descaecimiento" del varón, que ahora, entrenado para la privación de la comida y de los contactos sexuales, se priva voluntariamente de las que fueron sus propias fuentes de calor según la medicina antigua. Sin embargo, por otro lado, la moral cristiana "en construcción" empleó, con resolución, ciertas consideraciones médicas; por ejemplo: en la recomendación del matrimonio como un "remedio" contra el a menudo indestructible deseo sexual, o en el control y el refinamiento de las prácticas del ayuno y la ascesis, o en la definición de los límites y los mecanismos de control del profetismo.

Medicina y moral

La enfermedad cambia de estatuto

En un nivel socialmente más amplio, la propia enfermedad sufre un cambio de estatuto. Para el médico antiguo se trataba de un estado en contra de la naturaleza que él, junto con el enfermo, tenían que combatir con las armas que estuvieran a su disposición. En el cristianismo, sin embargo, la enfermedad se define como la fragilidad debida al pecado original; se convierte, así, en una ocasión de prueba para el individuo y acaba, en algunos casos extremos, por ser asimilada al martirio. Los debates sobre la licitud del empleo de fármacos, susceptibles de analogías

con objetos “mágicos” como amuletos o talismanes, inducen a veces a los cristianos de los primeros siglos a rechazar o limitar drásticamente su empleo. En general no nos han llegado datos sobre la difusión del cristianismo entre los médicos o los curanderos, pero, como se ha supuesto en numerosas ocasiones, ésta tuvo que ser limitada y condicionada por su pertenencia a la élite pagana culta, acostumbrada a contemplar con equilibrado escepticismo la proliferación de sectas y creencias. Muy característico de este punto de vista es un pasaje de Galeno —que, no obstante, es de autenticidad incierta— en el que se describe a los cristianos como aquellos que desprecian la muerte y practican la abstinencia sexual. También la difundida creencia en los milagros, muchos de los cuales consisten en curaciones, trae consigo una alteración de la relación tradicional que mantiene el paciente con el médico y con la cura. A pesar de que hay evidencias que demuestran que nunca disminuyó la costumbre de acudir a los profesionales de la cura, se insiste continuamente y sin cesar en la mayor importancia que se le dio a la salud del alma con respecto a la del cuerpo. Al menos en el área oriental, se impone rápidamente en las cuestiones de rechazo de la cura una actitud extremadamente positiva en referencia a la actividad pública de asistencia y *caritas*, que, con el transcurso de algunos siglos, conduce a la asimilación del médico con la figura del Cristo *Soter*, es decir, el Salvador. También en el área musulmana la convivencia entre el saber médico y una sociedad fuertemente orientada en sentido religioso no presenta particulares problemas, salvo en el caso de los grupos marginales.

Enfermedad y pecado

Véase también

“Curación y *caritas:* el tratamiento de los enfermos en los umbrales de la Edad Media”, p. 430; “La medicina en Oriente y Occidente”, p. 432; “De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe”, p. 446.

CURACIÓN Y *CARITAS:* EL TRATAMIENTO DE LOS ENFERMOS EN LOS UMBRALES DE LA EDAD MEDIA

MARIA CONFORTI

La Alta Edad Media señala el nacimiento de la figura del "pobre", ausente del mundo ideal de las ciudades antiguas, y del sentimiento de la **caritas** ***(la asistencia que debe prestarse a los más débiles), derivada de la doctrina cristiana en desarrollo. Como consecuencia de esto nace, hacia el siglo VI en el Imperio romano de Oriente, la institución del hospital, entendido no como un simple hospicio para pobres y peregrinos (como ya existía en Occidente), sino como una entidad al menos parcialmente especializada en el ofrecimiento de asistencia médica, diagnóstico y servicios terapéuticos.***

CRISTIANISMO Y ATENCIÓN A LOS DÉBILES: NACE EL HOSPITAL

Una novedad doctrinal que contribuye vigorosamente a la difusión del cristianismo es la elaboración y la aplicación práctica de la doctrina de la *caritas*, entendida como la asistencia que debe prestarse a los miembros más débiles de la comunidad y, por ende, a los enfermos. La misma conformación y articulación de la figura del *pobre*, ausente del mundo ideal de las ciudades antiguas, demuestra que en el imperio se ha difundido muy rápidamente una nueva sensibilidad, acaso impulsada por las turbulencias políticas, civiles y económicas de la Antigüedad tardía. La consolidación de estas novedades doctrinales produce una institución con características muy singulares y completamente innovadoras con respecto a la Antigüedad: el hospital. En el Imperio romano de Oriente, que posee más riqueza y es más pacífico que el Occidente, se instituye el hospital a partir del siglo VI, por iniciativa de diversas figuras de religiosos, y recibe incluso el reconocimiento

El hospital bizantino

oficial y formal del emperador Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527). Ahora bien, no se trata de simples hospicios o albergues para pobres y peregrinos, como en Occidente. Precedidos en las ciudades por una serie de instituciones caritativas, la existencia concreta de los hospitales bizantinos como verdaderos hospitales está documentada, como un hecho indudable, del siglo VII en adelante. Hay evidencias, por otra parte, de instituciones parecidas, en el mismo periodo, también cerca de las sinagogas y en las comunidades judías, lo cual da prueba del éxito del modelo.

Dotados de servicios al menos parcialmente especializados (por ejemplo, oftalmología) o divididos según las categorías específicas de los pacientes (como las mujeres) y con personal también especializado (médicos sí, pero también enfermeros, asistentes y administradores), los hospitales ofrecen asistencia médica lo mismo en el diagnóstico que en la terapéutica, y permiten, incluso, estancias prolongadas a pacientes de diversas clases sociales. La presencia en muchos centros urbanos de corporaciones de enfermeros *(hypourgoi)* demuestra cómo contribuyeron los hospitales a la profesionalización de los aprendices de medicina en los diversos niveles. El médico y el curandero antiguos, en efecto, ejercen su trabajo en la vivienda del paciente o poseen, en algunos casos, un local. Pero la asistencia a muchos pacientes reunidos y la identificación de una clase de pacientes pobres, o en todo caso necesitados y merecedores de asistencia pública, son novedades significativas que tuvieron un impacto importante en el plano de la profesionalización del médico, quien encuentra en el hospital la posibilidad de un empleo estable e, incluso, una oportunidad de promoción social.

Entre los textos de la edad bizantina que todavía esperan una edición moderna se encuentran las diferentes colecciones de casos observados en hospitales y que, notablemente, están acompañados de comentarios. Un punto de mayor controversia historiográfica es, en cambio, la cuestión del empleo del hospital para fines

El hospital y la ciudad

didácticos: documentada con certeza para el periodo tardío (siglos XIII a XV), es dudoso que las estructuras hospitalarias y su compleja organización hayan podido utilizarse para la educación del médico en una edad temprana, como lo han sugerido algunos historiadores (T. S. Miller). Sobre la evolución del hospital bizantino, y la configuración de la categoría del *pobre*, actualmente se desarrolla una discusión historiográfica muy animada: entre otras cosas, se ha investigado cómo la institución hospitalaria acabó ocupando un lugar decididamente importante en las ciudades, lo mismo en el plano simbólico que en el práctico real, pero, muy probablemente, estuvo mucho menos presente en las áreas rurales o fuera de los grandes centros urbanos. No queda duda de que los médicos bizantinos, en general, gozaron de una buena (si no privilegiada) posición social, debido a que recibían una instrucción de muy alto nivel y, en algunos casos, estaban próximos a la corte imperial. En Occidente los hospitales, en cambio, tendrán una vida breve y padecerán de manera sistemática el empobrecimiento de la vida urbana, quedando vinculados a la mera función de asistencia a los pobres y los peregrinos. Por contraste, los hospitales también se difunden en las culturas del Cercano Oriente, en las áreas persa y, sobre todo, islámica, aunque de una manera no lineal y con notables discontinuidades cronológicas.

Véase también

"Cuerpo, salud y enfermedad en el cristianismo", p. 427; "La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446.

LA MEDICINA EN ORIENTE Y OCCIDENTE

MARIA CONFORTI

La medicina de la Antigüedad tardía en Oriente y Occidente ha sido objeto de muchos prejuicios difíciles de

erradicar. La época que siguió a la sistematización galénica se ha considerado repetitiva, únicamente interesada en hacer epítomes y resúmenes de los textos del médico de Pérgamo, aunque se han reconocido ciertos logros originales en algunos campos específicos, como en la oftalmología —que luego serían transmitidos a los árabes— o en la medicina veterinaria. En los últimos años se han superado muchos prejuicios, pero, a pesar de las adquisiciones recientes de un gran número de textos, sobre todo los más "humildes", vinculados a la práctica (como recetarios, colecciones de notas y casos médicos, y colecciones de experiencias hospitalarias), éstos todavía esperan publicarse.

LA SISTEMATIZACIÓN DEL GALENISMO Y LOS MÉDICOS DE LA ÉPOCA BIZANTINA

Toda la cultura del Imperio bizantino se ha reducido, por una lamentable regla general, a una suerte de eco estancado de la cultura griega y se ha infravalorado su carácter "oriental" pero de fusión entre la cultura griega y romana. Generalmente se tiende también a ignorar la extensa duración de la cultura bizantina, que, a lo largo de su continuidad hasta el siglo XV, produjo, sin embargo, frutos notables en muchos campos, incluido el médico-científico. Respecto a la producción de textos médicos, en efecto, la presencia de géneros de diferentes niveles lingüísticos y de una multiplicidad de contenidos es prueba de la variedad de la práctica y de las diferencias existentes en los niveles profesionales de los médicos, que van desde los prestigiosos médicos de hospital en Constantinopla y los médicos itinerantes (que continúan una tradición de la Antigüedad) hasta los simples curanderos y charlatanes. La intensa actividad de sistematización de textos y de organización por materias del saber médico antiguo —que es probablemente el aspecto más significativo de la cultura médica bizantina, debido a la continuidad de la enseñanza médico-

científica de la Escuela de Alejandría de Egipto— no fue, de ninguna manera, una inerte actividad de copia y transmisión, sino que implicó un arduo trabajo de selección y reescritura de información relacionada con diferentes campos. Precisamente en este periodo nace uno de los géneros más duraderos de la medicina medieval: el comentario. Sin tratarse de una simple paráfrasis sino, más bien, de una lectura crítica y comparativa, el comentario a menudo posibilitó la transmisión de textos que de otro modo hubieran desaparecido. La división entre teoría médica y práctica médica, ausente en Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201) y en la medicina antigua, tuvo su origen en Alejandría alrededor del siglo IV.

El comentario

Entre los siglos IV y VII destacan algunas figuras de médicos cuyas obras pasaron a la tradición occidental y que, sin agotar la riqueza de la que se ha hablado, ilustran algunas características esenciales del paso de la cultura de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media, así como algunos de los principales contenidos del saber médico de la época bizantina. Oribasio de Pérgamo (*ca.* 325-después de 396), coterráneo de Galeno, del cual reelabora el saber médico, es uno de los últimos ejemplos del gran intelectual pagano; es amigo y médico personal del emperador Juliano *el Apóstata* (331-363), que intentó restaurar la religiosidad precristiana y murió en una desdichada campaña militar contra los persas. La obra principal de Oribasio es la compilación titulada *Collectiones Medicae*, que integra las obras galénicas con las de otros médicos antiguos en forma de un monumental compendio en 70 libros. El propósito de Oribasio se relaciona directamente con el proyecto de restauración pagana y helenizante de Juliano; la medicina, en este panorama, representa un punto de articulación crucial; se trata de la manifestación de la benevolencia de las divinidades, de las que el emperador es reflejo y manifestación terrenal. Oribasio ofrece, por lo tanto, una lectura ideológica y artificialmente compacta de la medicina antigua, una cristalización que no incluye ni muestra los conflictos ásperos que a veces la recorrieron y que deja fuera el empeño empírico y de

Oribasio

observación que constantemente animó tal actividad. No obstante, las *Collectiones* satisfacen perfectamente otra exigencia: la de proveer a los médicos un conjunto de textos de fácil consulta para la práctica, y probablemente al cumplimiento de tal exigencia es que se debe su éxito.

Alejandro de Tralles (525?-605?, emperador a partir de 527), nacido en Turquía bajo el imperio de Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), forma parte de una familia de la aristocracia intelectual bizantina, viaja por todo el Mediterráneo y visita Roma; sus fechas de nacimiento y muerte son inciertas, aunque la última debió de ocurrir a principios del siglo VII. Es autor de muchas obras, entre las que destacan los *Therapeutica*, que siguen la exposición tradicional de los tratados de patología y de terapéutica *a capite ad calcem* (es decir, "de la cabeza a los pies") y enumeran en ese orden las patologías y los remedios conocidos para cada parte del cuerpo. También aquí la intención del autor es, sobre todo, ofrecer un manual de uso práctico, en el que las consideraciones alcanzadas por el repertorio de la medicina antigua conviven con ciertas prácticas nuevas, como la magia, que, aunque había sido fuertemente criticada en la medicina decididamente racionalista de la tradición hipocrático-galénica, tuvo sin embargo un lugar importante en la mentalidad de la Antigüedad tardía. De la vida de Pablo de Egina (*ca.* 620-*ca.* 680) no se sabe mucho, pero es uno de los grandes protagonistas del último periodo de la Escuela de Alejandría, justo antes de la conquista árabe. Su compendio *Epítome*, que no fue traducido al latín sino hasta el siglo XVI, deriva del texto de Oribasio, del cual retoma tanto el ánimo enciclopédico como los vínculos con Galeno. Sin embargo, la fama duradera de Pablo, cuya importancia todavía fue reivindicada por el médico inglés John Freind en el siglo XVIII, deriva de sus discusiones sobre la práctica y, en particular, la cirugía, de la que se habla en el libro VI del *Epítome*. La descripción detallada de las operaciones, algunas de las cuales —paracentesis abdominal, litotomía— son de muy alto grado de

Alejandro de Tralles

Pablo de Egina

dificultad práctica, lo convierten en un autor esencial en el proceso de transmisión de la cultura quirúrgica griega a la medicina árabe.

Además de estas figuras —y paralelamente a ellas—, tenemos no un vacío (como a veces se ha supuesto) sino una rica cultura de manuales y de textos de difusión cuyos ejemplos más conocidos representan el fruto de una síntesis original entre conocimientos médicos y filosóficos (los tratados sobre la naturaleza del hombre, de derivación neoplatónica), botánicos y farmacológicos (los *Geoponica*, una compilación práctica), así como dietéticos (los muchos tratados sobre el régimen alimenticio, dirigido tanto a médicos como a pacientes).

La medicina occidental y la Escuela de Rávena

La situación en Occidente es completamente diferente: ahí, en el transcurso del primer milenio, prevalece una modesta tradición de enseñanza y circulación de textos, también reflejada en intelectuales como Casiodoro, y se puede hablar tan sólo de una escuela: la Escuela de Rávena, en el siglo VI, que en cierto modo sigue el ejemplo de la Escuela de Alejandría. Las actividades de asistencia a los enfermos y, dentro de ciertos límites, de transmisión de textos médicos, así como un esfuerzo no irrelevante en el campo de la farmacología práctica, de la botánica y de la extracción de sustancias medicinales, practicados en las abadías de las órdenes regulares gracias a una "medicina monástica", cuya fama es quizás superior a sus resultados y logros efectivos, mantuvieron siempre la memoria de la cultura antigua, pero su importancia palidece cuando se le compara con la riqueza de las traducciones y reelaboraciones que tuvieron lugar en los mismos siglos en las áreas bizantina, persa y árabe.

Véase también

"Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias

bizantinas II", p. 187.
"La filosofía en Bizancio", p. 365.
"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La tecnología en Bizancio", p. 489.
"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577.
"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

LA ANTIGÜEDAD Y GALENO EN LA TRADICIÓN SIRIA Y EN LA LENGUA ÁRABE

MARIA CONFORTI

La medicina árabe no puede atribuirse a un único modelo, sino que es rica en fuentes debido a las diferentes tradiciones de cada una de las áreas geográficas de las que abreva y también a causa de la adquisición de tecnologías provenientes de antiguas civilizaciones, como la persa o la india; el momento de transformación decisiva para la medicina árabe corresponde a la conquista de Alejandría en 642; desde ese momento comienza la traducción de obras eruditas y especializadas, incluidas, de manera muy especial, las obras médicas y científicas. Paralelamente a la labor de traducción, tiene lugar un fuerte impulso de recuperación de textos antiguos, a menudo ya traducidos al siriaco. El galenismo, así, acentúa su ya de por sí notorio eclecticismo.

MODELOS Y FUNCIONES DE LA MEDICINA ÁRABE

La medicina árabe (o musulmana) no se refiere específicamente a etnias particulares o a convicciones religiosas, sino al conocimiento y la práctica médica propios de los territorios, de los

pueblos y de las culturas que han formado parte de la esfera del islam. Así, desde el punto de vista de la historia de la ciencia, no es posible reducir la medicina árabe a un único modelo: hay que tener en cuenta, en toda su medida y alcance, las variantes regionales y las necesarias diferencias entre diversas cronologías. Desafortunadamente, la riqueza de los textos y documentos producidos en el área que se extiende del Indostán al sur de España, en el periodo que va de los siglos VII al XVI, no ha sido plenamente explotada todavía: faltan ediciones críticas de textos incluso fundamentales, sobre todo para el periodo tardío (posterior a los siglos XI-XII). En la valoración de la medicina árabe, por otro lado, todavía hace falta superar el enorme prejuicio que por muchos siglos, con base en el humanismo occidental, ha subestimado la originalidad de su "renacimiento" (que subyace en las traducciones de los textos transmitidos por la Antigüedad), además de su capacidad de innovar en las prácticas médicas. La medicina del área islámica representó, sin embargo, una articulación fundamental en la transmisión —y en muchos casos en la renovación, la relectura y la reescritura— de los textos antiguos hacia el Occidente medieval y renacentista. La cultura árabe no fue simplemente una cultura libresca, sino una cultura del texto y de la práctica, entrelazados en una sofisticada y original urdimbre, que hizo aportaciones de conocimientos y logros provenientes de civilizaciones poco conocidas para la Antigüedad clásica, como la persa o la india, y que, además, tuvo la necesidad de uniformar y controlar desde el punto de vista médico las costumbres de vida de comunidades y etnias muy diferentes entre sí, que, no obstante, pudieron convivir por largo tiempo: musulmanes, cristianos, judíos, zoroastristas y otros.

Originalidad de la medicina árabe

En la península arábiga, ciertas enfermedades específicas, como la malaria o el glaucoma, son históricamente recurrentes. La cultura preislámica ya posee, naturalmente, rudimentarios conocimientos médicos y quirúrgicos: la llegada del islam no señala una diferencia esencial en las creencias y prácticas de cura.

La doctrina de Mahoma (*ca.* 570-632) respecto a la medicina y a la higiene queda consignada en las *hadith*, tradiciones o "enseñanzas" atribuidas a él pero que en realidad fueron compiladas entre los siglos VIII y IX, y que posteriormente revestirán una notable importancia para la contraposición entre la medicina "del profeta" y la medicina "helenizante" (pagana y, por lo tanto, vista siempre con cierta sospecha). La medicina religiosa, mezclada con algunas concepciones de medicina científica ya adquirida, conoce, sin embargo, un notable florecimiento en los siglos XIV y XV. Uno de los casos más notorios de la dificultad de interpretación de las *hadith* se refiere al reconocimiento de los mecanismos de contagio, que parece negarse en algunos casos y aceptarse en otros, al grado de poner en serias dificultades la adopción las autoridades civiles de los sistemas de cuarentena y de aislamiento de enfermos que se difundieron en el área del Mediterráneo alrededor del siglo XIV.

EL SIGLO VII: LA FUSIÓN CON LA CULTURA GRIEGA

El momento de transformación para la medicina, como para toda la ciencia árabe, ocurre en el siglo VII: la ciudad de Alejandría es conquistada en 642, pero su célebre escuela filosófico-científica continúa activa por lo menos medio siglo después. Tras la conquista árabe, sin embargo, la *koiné* cultural y lingüística griega, que hasta entonces había dominado el mundo mediterráneo, entra en decadencia y se siente la necesidad de traducir las obras eruditas a las lenguas nacionales. De la cultura griega se traducen, sobre todo, las obras filosóficas, científicas y médicas, que pueden ser absorbidas con más facilidad por los cristianos, primero, y luego por los musulmanes.

Las traducciones del griego

La *helenización* del islam comenzó con el califato abasí y la fundación de Bagdad (762), y culminó en el siglo IX. El califa Mamun (786-833) funda la Casa de la Sabiduría, una academia

para científicos y filósofos —así como para traductores, el más célebre de los cuales, Hunayn ibn Ishaq, conocido también por su nombre latino Iohannitius (809-873 / 877), es un árabe cristiano (nestoriano) que domina los idiomas griego, árabe y siriaco, y representa un excelente ejemplo de la variedad y amplitud de la mezcla cultural presente en el mundo islámico, donde un gran número de médicos pertenece a las minorías no islámicas, especialmente cristianos y judíos—. Hunayn se considera el primer exponente de la medicina islámica, aunque no sea un médico en sentido estricto. No es posible, de hecho, saber gran cosa de algunos médicos o curanderos anteriores al periodo de las traducciones citados por al-Razi (*ca.* 865-925 / 934), como el misterioso Ahrun: quizás fue griego, quizás judío; quizás fue anterior o quizás contemporáneo de Pablo de Egina (*ca.* 620 *ca.* 680); su obra, en todo caso, traducida al árabe, se perdió. Al parecer Ahrun habría hecho una de las primeras descripciones precisas de la viruela y habría elaborado una clasificación de las enfermedades, presentándolas según una sistema de diferenciación muy minucioso y con una esmerada correlación con los síntomas, cosa que lo diferencia de los demás compiladores de colecciones enciclopédicas de la edad bizantina.

La invención del árabe científico

El método de traducción de Hunayn es extremadamente sofisticado. Compara analíticamente diversos manuscritos para llegar a un texto confiable, y, como más tarde ocurrirá con la transmisión de los textos árabes en Occidente, su fama hace que se le atribuyan traducciones que no son suyas. Uno de los resultados más notables de su labor fue la *invención* del árabe científico, lo mismo en el plano léxico que en el sintáctico. Entre las traducciones destacan, por número e importancia, las de Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201), de las que Hunayn enumera 129 textos, resumiendo su contenido y proveyendo un cuadro de los que están traducidos al árabe y al siriaco. Los trabajos del médico de Pérgamo, entre los que se cuentan algunos apócrifos, estaban, prácticamente en su totalidad, disponibles en lengua árabe en el

siglo IX y constituyeron un corpus incluso más amplio que el que nos ha llegado. El galenismo sistemático, heredado por la medicina occidental, es pues una verdadera creación árabe y muestra influencias de los *Summaria Alexandrinorum*, epítomes de la teoría galénica elaborados en los siglos VI y VII en Alejandría que explican el galenismo *simplificado* de obras destinadas a marcar profundamente al Occidente, como la *Isagoge* atribuida a Iohannitius. De Galeno llegan a la medicina árabe la teoría de los humores, la fisiología del metabolismo, la teoría de las tres digestiones y el esquema de la circulación de la sangre, la noción de los cuatro grados de eficacia de los medicamentos, la consideración teleológico-funcional de los órganos y, en sentido general, su racionalismo. Por otro lado, el Hipócrates transmitido al ámbito islámico y, a partir de ahí, retransmitido al Occidente es, en realidad, el Hipócrates leído e interpretado por Galeno y por los comentadores alejandrinos: se conoce el *Juramento* y se le exige a los médicos, se conoce la cuestión de la atribución de los textos hipocráticos, pero se traduce muy poco del corpus; los tratados ginecológicos, por ejemplo, no se traducen. Existen manuscritos de los *Aforismos* y otras obras, pero se trata, a menudo, de lemas de los comentarios de Galeno, no de las obras hipocráticas originales.

De Galeno a Dioscórides

Las traducciones del griego no se limitan a las obras galénicas: se traduce el *De materia medica* (compuesto alrededor del año 77) de Dioscórides, la obra antigua más extensa sobre sustancias medicinales, de la cual se traducen los cinco libros originales y también dos más, apócrifos, sobre plantas y animales venenosos, con ilustraciones de esmeradas miniaturas que representan todo un capítulo aparte en la historia de la transmisión textual. Por otro lado, se traducen también obras que no se pueden categorizar en el galenismo, y más bien representan, en algunos casos, alternativas a la sistematización de Galeno: las obras de Rufo de Éfeso, que vivió en tiempos de Trajano (53-117); la de Filagrio, médico del siglo IV, sobre enfermedades internas; los *Kosmetika*

de Critón (siglos I-II), acerca de las enfermedades de la piel; los trabajos del cirujano Antilo, del siglo II; los del cirujano Platón, pregalénico, sobre el cauterio, así como diversas obras de uroscopia.

Los compiladores

Mayor importancia aún tienen las traducciones de los grandes compiladores bizantinos: Oribasio (*ca.* 325-403), Ecio de Amida, Alejandro de Tralles (525-605) y Pablo de Egina, que transmiten a los árabes el gusto por las disertaciones sistemáticas, por algunos problemas específicos de patología, de cirugía y, en el caso de Alejandro de Tralles, por la magia. La biblioteca árabe de derivación griega del siglo IX comprende, pues, en total varios centenares de obras médicas: un resultado excepcional conseguido en un tiempo relativamente breve. Entre las lagunas más importantes hay que mencionar los textos de los grandes anatomistas alejandrinos (Erasístrato, Herófilo), así como las obras de Areteo y Sorano de Éfeso.

LOS CONTACTOS CON LAS OTRAS CULTURAS: SIRIA Y PERSIA

Ahora bien, los árabes no sólo traducen del griego, sino que contribuyen activamente a la recuperación y transmisión de textos médicos (griegos u originales) ya traducidos a otras lenguas del Cercano Oriente. Una gran parte de los textos griegos, en efecto, ya estaba traducida al siriaco: en un primer periodo destaca la figura de Sergio de Ras al-Ayn (?-536), que estudia en Alejandría y traduce un gran número de textos galénicos. Posteriormente se tiene una segunda oleada de traducciones en el siglo VIII. Muchos textos griegos se retraducen, así, al árabe a partir del siriaco, suscitando no pocos problemas de comprensión y transmisión. Entre los tratados originales en lengua siriaca está la célebre *Practica Joannis Serapionis*, que fue luego traducida del árabe al latín. Los árabes también echan mano de la rica tradición lingüística y cultural en lengua pahlaví, del imperio persa, que tuvo durante muchos siglos un estrecho contacto con la cultura

médica griega: entre los griegos de la corte aqueménida, contemporánea de la Grecia clásica, están Democedes de Crotona (siglo VI) y Ctesias de Cnido (siglo V). En el periodo sasánida Shapur I (241-272) recopila libros médicos y científicos procedentes de la India y del Imperio romano de Oriente. La cultura médica persa interpreta que los cuatro humores se polarizan según el clásico sistema bipartito del zoroastrismo.

El imperio sasánida

En el imperio sasánida, donde una agresiva política de conquista se acompaña de una notable tolerancia hacia las comunidades maniqueas y judías, confluyen muchas culturas y tradiciones: bizantina, romana, india y árabe, y a partir de ahí se establece un vínculo hacia el Oriente, en particular hacia el mundo de la India. Muchas obras procedentes de esta área tratan de farmacopea y sustancias medicinales: se conocen en árabe una lista de *Succedanea* (remedios sustitutivos), quizás obra de un médico griego, Pitágoras; un trabajo sobre los "remedios simples", que habla de drogas procedentes de la India y desconocidas para los griegos, como el plátano; una obra sobre la "medicina antigua", mencionada por al-Razi, que es un manual con conocimientos que, una vez más, provienen de la India; otra de magia "simpática" de Xenócrates de Afrodisia, que vivió en el siglo I. Ya Ali ibn Sahl al-Tabari (839-923) describe esmeradamente, aunque sin aceptarla, la medicina india, que a diferencia de la griega y la árabe admitía cinco elementos, tres humores y seis sustancias elementales: sus conocimientos derivan de textos indios traducidos al árabe o al pahlaví.

La interacción entre recepción y asimilación puede engendrar equívocos, especialmente por lo que concierne a las sustancias medicinales. Existen, además, problemas específicos en la islamización de textos sobre temas que son objeto de restricciones religiosas, como es el caso de discusiones sobre la dieta (empleo con fines terapéuticos de la carne de cerdo o el vino).

La medicina árabe del siglo IX presenta, por lo tanto, un cuadro enormemente complejo y fecundo, en el que el galenismo, ya de

por sí ecléctico, se enriquece aún más con la inserción de nuevos elementos, provenientes de múltiples y muy diferentes áreas culturales. A pesar de ello, Galeno prevalece como la máxima autoridad médica y el vivo interés por las prácticas empíricas de cura muestra una tendencia a remitirlas, cuanto más posible, a la tradición galénica, una verdadera "mina" de conocimientos (M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 1970).

Véase también

"Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico", p. 440; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446; "La alquimia árabe", p. 460; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483.

DEL TEXTO A LA PRÁCTICA: LA FARMACOLOGÍA, LA CLÍNICA Y LA CIRUGÍA EN EL MUNDO ISLÁMICO

MARIA CONFORTI

La medicina árabe enriqueció los conocimientos de la Antigüedad clásica con aportaciones provenientes de las tradiciones persa e india; su labor de asimilación y reinterpretación dio vida a "manuales" y compendios cuya importancia fue subestimada durante mucho tiempo por la crítica historiográfica occidental. También en lo que concierne a la formación del médico y a la práctica terapéutica, el mundo árabe ofrece interesantes rasgos que ameritan la investigación y la comparación con Occidente.

LOS TEXTOS DE LA MEDICINA ISLÁMICA

Uno de los mayores logros de la medicina árabe fue la creación de

"manuales" o compendios que pudieron transmitir a Occidente un galenismo "ágil" y, por lo tanto, muy útil para la práctica médica. Se crean y se explotan géneros textuales diversos, se echa mano también de tablas sinópticas, que suponen, implícitamente, la existencia y la necesidad de una práctica médica desarrollada y difundida. Las prácticas de cura merecen, pues, una mayor atención de la que quizás se les haya prestado, debido (hasta hace pocas décadas) al prejuicio occidental del siglo XVI con respecto a la "repetitiva" y libresca medicina árabe. De hecho, la medicina islámica, en su larga historia y en su complicada geografía, no podría ni remotamente reducirse a semejante perspectiva. Uno de los sectores más desarrollados es el de las sustancias medicinales y la farmacología, que tiene gran impulso gracias a la traducción del *De materia medica* de Dioscórides (siglo I). La farmacopea antigua se ve enriquecida con aportaciones originales provenientes de la tradición persa y de la medicina india, de las que se toman tanto la descripción de algunas drogas desconocidas por el mundo clásico como nuevas técnicas para su preparación, solucionando, en parte, el tan difícil problema de la adquisición y la disponibilidad de los medicamentos, que se presenta cada vez que el texto botánico no está precedido por la experiencia directa. Ahora bien, el mundo árabe también conoce insignes ejemplos de herbolaria y de observación botánica directa, reflejados en la redacción de textos espléndidamente ilustrados: tal es el caso de la obra de al-Suri (?-1241). Ibn al-Baytar (*ca.* 1197-1248), originario de Málaga, pero que se trasladaría a Egipto y luego a Damasco y se convertiría en un gran botánico, fue alumno suyo y escribirá muchas obras de farmacopea. Entre los fármacos simples más utilizados en el mundo árabe se encuentra el azúcar, producto "revolucionario" que llega a los árabes por la conquista de Persia, donde se le refina a partir de la caña. El azúcar permite prolongar, gracias a preparaciones específicas (jarabes, electuarios), la duración de los remedios simples. Otro fármaco muy utilizado, a

Teoría y práctica

Los fármacos y los remedios

pesar de las prescripciones religiosas que prohibían su empleo médico, es el vino.

En el plano profesional la figura del farmacéutico se distingue muy claramente de la del perfumero-especiero y de la del preparador de jarabes y brebajes. De la preparación y el suministro de los fármacos se ocupan, pues, directamente o indirectamente los médicos, especieros, botánicos y herbolarios. No se tienen noticias precisas sobre la formación del farmacéutico, pero a partir de los siglos XIII-XIV existe, en las áreas urbanas, la figura del *muhtasib*, inspector que vigila la actividad de los curanderos y, por lo tanto, también la de los locales relacionados con esta especialidad.

Una de las características más sorprendentes de la farmacología árabe es la existencia de colecciones —entre las cuales está la de al-Razi (865-925 / 934)— de "fármacos ya probados" en los pacientes. Por regla general se prefiere la terapéutica farmacológica a la quirúrgica —circunstancia severamente criticada por la cirugía renacentista— y se otorga mucho mayor confianza a los fármacos más simples. Así, al-Biruni (973-después de 1048), importante farmacólogo, opina que los alimentos son los mejores fármacos.

Sin embargo, la farmacología sigue, en buena medida, anclada al texto, sobre todo a las dos obras galénicas *De compositione medicamentorum (secundum locos* y *per genera).* La teoría de los fármacos experimenta un desarrollo muy interesante en el siglo IX, cuando el matemático al-Kindi *(?-ca.* 873) considera, por primera vez, al fármaco y sus cualidades desde un punto de vista geométrico. A pesar de que este razonamiento no se pueda basar en experiencias clínicas, la idea de que la sustancia medicinal pueda ser estudiada en sí misma utilizando la geometría para describir sus efectos representa una absoluta y decisiva novedad con respecto al mundo antiguo y, en efecto, la teoría y el debate en torno a ella serán retomados en Occidente por Arnau de Villanova (*ca.* 1240-*ca.* 1311). Averroes (1126-1198), por su parte, considera el efecto del fármaco sobre el cuerpo según una

El análisis de

los efectos teoría de la "cantidad mínima" necesaria para que la acción del fármaco se manifieste. Las discusiones no se limitan a los efectos de los fármacos simples, sino que se extienden también con la intención de determinar la acción de fármacos compuestos a partir de sus elementos simples; el proceso de cuantificación refleja una pericia práctica en la preparación de los fármacos. La importancia de la farmacopea árabe para el subsecuente desarrollo de la terapéutica y su innegable eficacia, después notablemente mejorada gracias a las relaciones con el arte químico y destilatorio, hallan un excelente ejemplo en el raro fenómeno textual y "biográfico" de un personaje al que, aunque sí existió, se le atribuyen obras que jamás escribió. Se trata de Mesué *el Joven* (776-857): inexistente en las fuentes árabes, en Occidente, en cambio, se convierte en una autoridad indiscutida en la preparación de los fármacos simples y compuestos.

La formación de los médicos y los lugares de cura

Desde el punto de vista profesional, también el médico, aun cuando estuviera dotado de una cultura elevada, padece la incierta posición de la medicina en la enciclopedia de las ciencias. Se le exige corrección ética y conciencia deontológica: esto queda probado por el hecho de que el *muhtasib*, el inspector del que hemos hablado, exige a los médicos tomar el juramento de Hipócrates (460 / 459 a.C.-375 / 351 a.C.). El empleo de este texto de tan sorprendente fortuna (escrito en la época clásica, adoptado durante un largo periodo de interacción entre civilizaciones y culturas completamente diferentes y que ha llegado hasta nosotros) es una prueba de la existencia de una comunidad médica desarrollada en muchos niveles y dotada de un poder de autoafirmación y autorregulación. La cultura médica tuvo, sin embargo, un público muy amplio y variado; también los numerosos textos contra médicos y sobre si debería *Fortuna social*

o no pagárseles testimonia paradójicamente una voluble fortuna social de esta figura profesional y muchas tensiones asociadas con su actividad. A pesar de todo lo anterior, no se sabe mucho sobre la formación efectiva del médico árabe por lo que se refiere al estudio de los textos pero también al aprendizaje práctico junto a la cama del enfermo. En general, no parece posible hablar de escuelas formalizadas, sino de relaciones individuales y "privadas" entre maestros y alumnos, aunque a menudo éstas se desarrollan en el trasfondo de la institución hospitalaria, que conoció un desarrollo notable en el área islámica a partir de sus precedentes bizantinos.

del médico

Instituciones, academias y escuelas

El término *bimaristan* (la "casa" o el "lugar" de los enfermos), utilizado en el mundo islámico para definir al hospital, es de origen persa. Una leyenda, que elabora algunos elementos genuinos, narra que en la época abasí se adoptó el modelo de hospital de Gondishapur, ciudad sede de una célebre academia médica sasánida; los médicos cristianos que trabajaban ahí tuvieron acceso a las más diversas tradiciones culturales: árabe, persa, india y griega. El hospital de Bagdad será fundado en el siglo IX y pronto será seguido por otros, lo mismo en la capital que en otras ciudades, sobre todo en Asia; la tendencia llegará, en menor medida, luego a África y a España. Si bien debe ser una leyenda que al-Razi haya participado directamente en su fundación, es verdad que estas instituciones, heredadas de otras parecidas que ya existían en el mundo bizantino y oriental, marcaron el mundo médico islámico y constituyeron una de sus principales novedades.

A mediados del siglo XII se funda el Nuri Bimaristan (1154) de Damasco, un hospital que también fue lugar pío, donde la institucionalización de la medicina se vuelve un hecho consumado gracias a la presencia de una escuela de medicina dotada de una biblioteca especializada. La enseñanza procede del ejemplo y el recurso a los textos se complementa con la práctica clínica. Se trata de una innovación de gran importancia, lo mismo en el plano de la didáctica que en el de la estructura de la institución en sí.

Sobre el modelo de Damasco se fundará el hospital de El Cairo, al-Mansuri, que admitirá lo mismo a hombres que a mujeres. Por otro lado, la medicina también se enseña a nivel superior en otras instituciones contemporáneas, como el *bimaristan* anexo a la *madrasa* (escuela) de al-Mustansiriyya de Bagdad, que tenía incluso una farmacia en su interior y que, a pesar de no haber desarrollado una función primordial de instrucción médica —pues estaba dirigida a la formación de la burocracia de gobierno y a la creación de una clase de funcionarios cultos (*diwan*)—, tendrá una importancia fundamental en la transmisión de la ciencia médica.

El personal que trabaja en los hospitales árabes debe tener cualquiera de las cuatro especializaciones profesionales: fisiología, oftalmología, cirugía y ortopedia, asistencia (para los dependientes administrativos y los enfermeros). Los hospitales a menudo cuentan con una "consulta" para pacientes externos o con zonas específicas para permanencia. Su difusión exige, así, que para estos edificios se elaboren modelos arquitectónicos específicos y funcionales, que todavía hoy son prácticos y visitables. La función didáctica de los hospitales no es la sola innovación ofrecida por las instituciones hospitalarias árabes: estos hospitales son, también, los primeros en ofrecer hospitalización y tratamiento a los enfermos mentales, a menudo en secciones especializadas y aisladas de las destinadas a otros pacientes. Los "locos" son curados con música y fármacos. Existen, por lo demás, varios textos árabes sobre la locura o la melancolía (literalmente, el exceso de bilis negra: la nosología árabe se basa para esto en la tradición clásica), entre los que se cuenta el de Ishaq ibn 'Imran, un médico del siglo X de Cairuán, en Túnez, que además de referirse a Rufo de Éfeso (siglo I) y a otros autores griegos, entre ellos Areteo (siglos II-III), muestra una conciencia totalmente nueva de la dimensión psicosomática de los trastornos mentales.

Las enfermedades mentales

El desarrollo de la práctica médica, pero también los obstáculos impuestos a la observación clínica por el peso de la cultura médica ya escrita y heredada —fenómeno nada diferente de lo que ocurrió en la Edad Media occidental—, se nota en el número relativamente pequeño de patologías diferentes de las antiguas que fueron descritas por los médicos árabes. Desde nuestro punto de vista, es particularmente difícil comprender el desequilibrio entre el conocimiento profundo de las fuentes griegas y la experiencia de una patocenosis (conjunto de enfermedades presentes en un territorio específico) completamente diferente de la antigua, que, sin embargo, no parece tener puntos de observación realmente significativos. Hay, en todo caso, algunas excepciones. Entre ellas, la identificación de algunas enfermedades parasitarias como la sarna, de la cual se identifica con precisión al ácaro como agente, incluso en el cuadro de una etiopatogenia tradicional, y, sobre todo, la espectacular *vena medinensis* (dracunculosis), causada por un parásito que crece bajo la piel. Ya Pablo de Egina (*ca.* 620-*ca.* 680) reconoció su naturaleza "verminosa", mientras que Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201) se había preguntado si se trataría de un nervio; en el siglo X será identificada exitosamente por Qusta ibn Luqa (820-912), quien asimilará su naturaleza a la de los parásitos intestinales.

Los parásitos

Al-Razi, por su parte, describe e identifica con certeza una de las enfermedades que la historia y el imaginario occidental no habrán de caracterizar sino hasta el siglo XVIII: la viruela. Desconocida por la Antigüedad clásica (al igual que el sarampión, que al-Razi considera su forma atenuada), la viruela era endémica en Oriente y provocaba graves afecciones al aparato visual de los enfermos. La explicación del contagio sigue siendo la misma de la medicina antigua: se le considera sencillamente el epifenómeno de la alteración de los humores, causado por los "aires, aguas, lugares" malos; en textos veterinarios se describe su mecanismo de acción y los modos de

La viruela

defenderse de ella. La actitud de los médicos árabes, que no habían presenciado nunca una pandemia de peste (pues estuvo ausente del mundo mediterráneo por un largo periodo, entre la llamada peste "de Justiniano", de 541, y la de 1348), no es diferente de la de los médicos occidentales de la misma época: muchos la describen pero pocos, entre ellos Ibn al-Jatib (1313-1374), conservan una postura laica y aceptan las medidas de aislamiento de los infectados y de defensa de la población llevadas a cabo por las autoridades civiles.

La cirugía

Atención particular merece la cirugía. Las evidencias textuales que nos han llegado parecen demostrar que la cirugía fue conocida en la medicina árabe sobre todo a partir de las fuentes griegas y, en particular, por Pablo de Egina. Las operaciones descritas, sin embargo, se practican muy poco y, generalmente, sólo se reservan a los casos en que el resultado puede ser considerado exitoso o, al menos, no mortal. Las fuentes dan la impresión de que muchas descripciones de operaciones quirúrgicas son sólo teóricas. Es una leyenda carente de todo fundamento (debida a una lectura equivocada de los textos) que los árabes conocían y practicaban la cesárea o la traqueotomía, y ya no digamos la cirugía abdominal. Sin embargo, las formas de cirugía no invasivas, como el tratamiento de las fracturas y las quemaduras, se practicaron con toda certeza. Una excepción notable es la cirugía oftalmológica, campo en el que los cirujanos árabes sobresalen.

El descubrimiento de la circulación pulmonar

El mundo árabe no conoce la anatomía, entre otras cosas porque la disección está prohibida debido a preceptos religiosos; hay algunas observaciones directas —como la que permite corregir la creencia galénica en la bipartición del huso maxilar inferior— que fueron llevadas a cabo sobre los numerosos esqueletos de personas muertas y no enterradas durante una terrible carestía en Egipto en el siglo XIII. Un discurso muy diferente corresponde al descubrimiento de la circulación pulmonar, considerada un avance importante de la medicina

árabe: planteada por ibn al-Nafis (1213-1288) y luego retomada por Miguel Servet (1511-1553) en el siglo XVI, la noción es teórica y no se materializa por medio de observaciones empíricas; por lo tanto, no alterará significativamente el sistema de la fisiología galénica, a la cual se integra sin problemas.

Véase también

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe", p. 435; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446; "La alquimia árabe", p. 460; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

DE LA PRÁCTICA AL TEXTO: LOS MAESTROS DE LA MEDICINA ÁRABE

MARIA CONFORTI

La gran riqueza cultural y religiosa que caracteriza al área islámica se refleja en la literatura médica árabe: hereda la sistematización de Galeno, pero muy pronto adquiere características y peculiaridades propias, con autores como Hunayn ibn Ishaq, al-Razi, Haly Abbas, Avicena, Avenzoar y Averroes.

ENTRE TRADICIÓN Y PROGRESO

En ausencia de una anatomía desarrollada, la fisiología árabe es heredera, en gran parte, de la sistematización del galenismo, que se basa en los humores y los espíritus y se funda en una terapéutica que aspira al restablecimiento del equilibrio del organismo enfermo mediante intervenciones en su régimen de

vida; pero también —una novedad respecto al racionalismo médico de molde galénico— por una atención nueva que se presta a las prácticas mágicas y, sobre todo, a la relación entre medicina y astrología. Algunos elementos de medicina popular de carácter mágico logran, así, penetrar la estructura de la medicina culta, tanto en el plano de la terapéutica como en el del diagnóstico.

Medicina y magia

La literatura médica árabe se transmitió por una gran variedad de textos que reflejan y ejemplifican la riqueza cultural, religiosa y geográfica de las culturas del área islámica.

Obras enciclopédicas y sistemáticas

Entre los primeros autores de medicina se encuentra Hunayn ibn Ishaq (809-873 / 877), célebre también por su actividad de traducción; la obra transmitida al Occidente con el título de *Isagoge in artem parvam Galeni* no es sino el principio de su obra enciclopédica. Es autor de obras prácticas de oftalmología, odontología y dietética. Hunayn fue cristiano nestoriano; cristiano melquita fue, en cambio, Qusta ibn Luqa (820-912), cuya obra antecede a la de al-Razi (865-925 / 935) en cuanto al acentuado interés por los casos prácticos y, en particular, por las relaciones entre constitución individual, pasiones y patologías. Entre los grandes médicos de la edad de oro de la medicina árabe clásica destaca, especialmente, la figura del persa al-Razi (cuyo nombre se latinizó como Rhazes), formado en filosofía, alquimia y música. Activo en Bagdad, donde dirigió varios hospitales, se le conoce especialmente por el *Kitab al-Mansuri*, una de las grandes obras sistemáticas de la medicina árabe. Sin embargo, acaso más interesante aún sea el *Kitab al-Hawi* (latinizado como *Continens*), en 23 libros, que es una colección de fragmentos de patología y terapia, con historias de casos y diagnósticos, cuyo original fueron las notas de sus alumnos; la colección tuvo una enorme influencia en la medicina árabe posterior y en el desarrollo de la medicina práctica en Occidente. Al-Razi se remite a la autoridad de Hipócrates (460 / 459 a.C.-375 / 351 a.C.), critica "el galenismo extremo" y afirma explícitamente que hace falta ir más allá de

Galeno (*ca.* 129-*ca.* 201), reivindicando para la medicina la necesidad de un progreso, aunque siempre basado en el respeto a la tradición.

'Ali ibn al-'Abbas al-Majusi (?-982 / 995), latinizado como Haly Abbas, es, por su parte, un iraní zoroastriano, autor de un solo libro que, sin embargo, sería primordial para la sistematización y la compilación enciclopédica de índole alejandrina, como el posterior *Canon* de Avicena (980-1037).

Su contemporáneo —que, sin embargo, estaba activo en un territorio al extremo opuesto del área islámica (en Córdoba, España) y en un área de la medicina completamente diferente— es Abu al-Qasim al-Zahrawi (936-1013), latinizado como Albucasis. El libro 30 de su obra *Kitab al Tasrif* se ha vuelto célebre por su disertación sobre la cirugía, basada en el libro VI de Pablo de Egina (*ca.* 620-*ca.* 680). Albucasis tendrá una enorme influencia en el desarrollo de la cirugía occidental y, en particular, en Guy de Chauliac (finales del siglo XIII-1368).

Avicena y Avenzoar

El más conocido de los médicos árabes es, sin embargo, ibn Sina (latinizado como Avicena), cuya lectura a la vez "fiel y deformante" (Jacquart) de Galeno constituye el vehículo para el conocimiento en Occidente del galenismo y de la medicina antigua hasta la llegada de la filología humanística: fiel, porque cita y comenta pasajes enteros; deformante, porque los puntos del autor antiguo se repliegan enteramente al sistema del autor árabe. Nacido cerca de Bujará, en Asia Central, Avicena, como al-Razi, tiene una educación variada y muy amplia, no limitada a la sola medicina sino rica en intereses filosóficos. Avicena es un autor extremadamente prolífico, pero su fama está vinculada a un solo libro, el *Canon:* una obra gigantesca redactada en el transcurso de muchos años que merece la definición de "última de todas las enciclopedias". Su

Los cinco libros del Canon

carácter sistemático determina, en efecto, la fortuna que tendrá por comparación con el compendio de Haly Abbas.

Avicena no cita explícitamente sus fuentes; esto, junto con la ausencia de una división propia entre teoría y práctica médica, puede haber contribuido a que su obra se convirtiera, precisamente, en "canónica". El término *Canon* se refiere, en efecto, a "ley". Como ya han observado varios eruditos, a pesar de que Avicena no deja de incluir en su trabajo observaciones personales y discute casos estudiados por él mismo, "el efecto de la misma estructura [de la obra] provoca que se favorezca el elemento lógico en detrimento del elemento clínico" (M. Mc Vaugh). Los cinco libros que componen el texto ofrecen, en todo caso, un panorama completo de los conocimientos anatómicos y fisiológicos, de las drogas y los remedios, de las patologías *a capite ad calcem* (es decir, de todo el organismo) como las fiebres y de los fármacos compuestos.

El texto, caracterizado por una brillante fusión de galenismo y aristotelismo con las sucesivas aportaciones de la medicina árabe y siria, suscitará, a su vez, comentarios e interpretaciones; precisamente es en un comentario al *Canon* que ibn al-Nafis (1213-1288) describirá la circulación pulmonar. El texto será transmitido a Occidente gracias a una traducción efectuada en el siglo XII por Gerardo de Cremona (1114-1187) y luego corregida por Andrea Alpago (*ca.* 1450-1521), que trabaja en Damasco en la delegación veneciana; su preeminencia como texto de referencia para la medicina académica no disminuirá sino hasta el final del siglo XVI.

Los críticos

A Avicena no le faltaron críticos, sobre todo en el área andaluza, muy lejos de Hamadan, la antigua Ecbatana, donde Avicena trabajó. Entre ellos se cuenta el padre de ibn Zuhr (1091-1161), latinizado como Avenzoar, médico perteneciente a una dinastía familiar de doctores de Sevilla, cuya obra *Taysir*, sobre patología, traducida al hebreo y al latín, muestra una gran atención a los *particularia* en la disciplina médica. La obra de Avenzoar a menudo se considera un

complemento de la de otro árabe de España, más conocido como filósofo, Averroes (1126-1198), cuyo *Colliget* contiene muchas consideraciones de orden general sobre la medicina, tal y como ocurre también en la obra del judío de Córdoba, que luego ejercería en Egipto, ibn Maymun (1135-1204), latinizado como Maimónides, que critica explícitamente lo mismo a Galeno que a muchos otros autores.

La decadencia

La riqueza de la tradición médica árabe entrará en decadencia lentamente: ya en el siglo XIII (quizás desde antes) el médico-filósofo, heredero —y muy innovador— de la cultura griega, será remplazado por el médico-jurista, y la tradicional asociación (de molde aristotélico) entre medicina y filosofía dará lugar a una nueva y dominante relación entre medicina y derecho.

Véase también

“El legado griego y el mundo islámico”, p. 423; “La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe”, p. 435; “Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico”, p. 440; “La alquimia árabe”, p. 460; “La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos”, p. 483.

“El conocimiento del islam en Europa”, p. 583.

Alquimia y artes químicas

LA ALQUIMIA EN LA TRADICIÓN GRECOBIZANTINA

ANDREA BERNARDONI

La alquimia es una disciplina teórica y práctica que lleva a cabo intervenciones en las sustancias y en los organismos vivientes para hacerlos llegar a un estado de perfección. Según la tradición, los orígenes de esta disciplina son antiquísimos y se remontan a la invención de las ciencias y las artes por obra del mítico Hermes Trismegisto.

SIGNIFICADO Y ORÍGENES DE LA ALQUIMIA

La alquimia es una disciplina teórica y práctica basada en la idea de que es razonablemente posible modificar los resultados de los procesos de generación naturales y llegar así a la transmutación de los metales viles (cobre, estaño, plomo, hierro) en metales preciosos (oro y plata). No se trata, sin embargo, de una práctica artesanal dirigida a un fin exclusivamente económico; las operaciones de la alquimia deben ser entendidas como la aplicación empírica de un discurso teórico mucho más amplio fundado en una concepción del mundo y de las sustancias naturales que encuentra sus orígenes tanto en el naturalismo griego como en el misticismo gnóstico. La alquimia presenta, en efecto, un doble aspecto. Por un lado podemos calificarla como un saber de tipo exotérico, encaminado a la preparación material de

la "piedra filosofal" o el "elíxir" —la sustancia de la que depende la transmutación metálica y la producción de sustancias inalterables, como las piedras preciosas y los fármacos capaces de preservar el cuerpo humano de la corrupción—. Por otro lado, la búsqueda de la sustancia regeneradora va más allá de las capacidades humanas y favorece el nacimiento de prácticas y doctrinas místicas que otorgan a la alquimia un aura de tipo esotérico: la transmutación metálica asume un carácter simbólico de regeneración del hombre gracias a la búsqueda de un estado de perfección por encima de las impurezas, la corruptibilidad y los límites propios de la vida humana.

Los orígenes

Existen muchas opiniones sobre la etimología del término *alquimia*. Algunos estudiosos se pronuncian en favor de una derivación del sustantivo árabe *kímiya*, a su vez derivado del término egipcio *kmt* o *quem*, que se refiere a la "tierra negra" del valle del Nilo. Según otros eruditos, sin embargo, *kem* sería una alusión al *nigredo*, "obra negra", término con el que los alquimistas designan el estadio inicial del proceso de transmutación, cuando las sustancias se disuelven mediante putrefacción; los otros dos estados son el *albedo* ("obra en blanco"), cuando la sustancia se purifica por sublimación, y el *rubedo* ("obra en rojo"), que representa la fase final del proceso. Otra interpretación, acaso la más acertada, hace derivar el término *kímiya* del verbo griego *keo*, que significa "derretir y colar" los metales.

Según la tradición alquímica, el origen de esta disciplina sería antiquísimo y se remontaría a la invención de las artes y las ciencias por obra del mítico Hermes Trismegisto, que en la traducción latina del *Testamentum* de Morieno (siglos VII-VIII) —la primera obra alquímica introducida en Occidente hacia la mitad del siglo XII por Roberto de Chester *(fl. ca.* 1150)— se identifica con las figuras bíblicas de Enoc y Noé y con la de un gran rey egipcio (rey después del Diluvio) al que se le atribuyó el apelativo de "triple" porque fue al mismo tiempo rey, filósofo y profeta. El mito del origen divino y antiquísimo de los conocimientos sobre la

transformación de los metales, basado en la convicción manifiesta de los alquimistas de la posibilidad de producir artificialmente la perfección de la materia, ya se expresa claramente desde los escritos alquímicos de la tradición alejandrina.

La cumbre de la tradición alquímica grecobizantina se alcanza con las obras de Bolos de Mendes (Pseudo Demócrito, siglo II a.C.), que otorga a la alquimia un carácter filosófico, y de Zósimo de Panópolis (siglos III-IV), que, en cambio, le da una orientación predominantemente místico-religiosa. A este periodo también se remontan dos papiros de química técnica, conocidos como *Papiro de Leiden* y *Papiro de Estocolmo*, en los que se recogen numerosas recetas de operaciones de tintura, metalurgia, fabricación de vidrio y preparación de colores y tintes que, oportunamente integradas y modificadas, constituyen la base de muchos recetarios químicos medievales.

Las obras principales

Los escritos de Zósimo, cuya originalidad es difícilmente demostrable por la escasez de fuentes previas, se conservan principalmente en manuscritos bizantinos, aunque existen copias parciales y fragmentos redactados en siriaco y en árabe. El corpus de sus obras se compone de los 28 libros de los *Cheiròkmeta (Operaciones manuales)*, entre los que se incluyen las *Memorias* auténticas, donde el autor expone las prácticas alquímicas según una interpretación general de salvación del hombre. Las obras de Zósimo, además, constituyen una referencia fundamental para todos los autores posteriores, sean bizantinos o árabes, y constituyen la fuente más rica y acreditada para acceder a la alquimia del periodo helenístico. Zósimo es el gran defensor del origen mitológico de la alquimia, según el cual el secreto de la transmutación —un agua transparente y divina (sulfúrea)— sólo lo aprenden los artífices mediante una revelación divina. Esta agua sulfúrea constituye el elemento incorruptible que permite a la materia mantener su carácter unitario en el ciclo de las transformaciones. La transmutación, por lo tanto, consiste en llevar los metales a un estado indiferenciado mediante repetidas

operaciones de destilación y sublimación, para luego introducir el principio agente de transformación, al cual se debe la transformación de la especie en el interior del metal. Las operaciones que se desarrollan en el curso del proceso de transmutación se describen como visiones en las que los metales son "torturados", "matados" y por fin "reconducidos hacia la vida", pero ya con otra identidad. Zósimo es probablemente el primer autor que explotó la homología entre la transformación de los metales y la que experimenta el alquimista: el hombre de carne y hueso, presa de los demonios y del destino, produce tinturas sólo por azar, dependiendo de las condiciones astrológicas, mientras que el verdadero artífice (el hombre pneumático) se emancipa de la dimensión material hasta alcanzar un estado divino. La contribución principal de Zósimo a la tradición alquímica es la idea de que se puede producir un principio de salvación de la materia cósmica a través de procesos químicos específicos: en sus obras se describen operaciones manuales concretas para la producción de tinturas y solventes capaces de cambiar el estado aparente de los metales.

El hombre pneumático

Los autores posteriores a Zósimo de los que tenemos conocimiento parecen, más que verdaderos alquimistas entregados a la dimensión operativa de su arte, eruditos interesados principalmente —si no exclusivamente— en el comentario de los textos de carácter alquímico más destacados de la Antigüedad. De sus obras, de hecho, emerge la clara convicción de que los secretos de la alquimia sólo pueden ser comprendidos por medio de la exégesis de los escritos transmitidos por los antiguos maestros. En la tradición bizantina posterior a Zósimo prevalece una orientación de tipo esotérico, para la cual el objetivo último de la alquimia no era tanto la transmutación de los metales en sí, sino el alcance de la perfección en el alma del hombre. Esta orientación, que ya estaba perfectamente clara en la obra de Zósimo, se ve privilegiada en el siglo IV por Sinesio (*ca.* 370-413) y

Entre filosofía y misticismo

Olimpiodoro (360 / 385 *ca.* 425), en cuyas obras el aspecto científico de la alquimia pasa a segundo plano en comparación con las temáticas que relacionan la ciencia de la materia con la reflexión filosófica sobre la naturaleza y el misticismo cristiano. Gracias a la obra de conservación y comentario ejercida por autores como Sinesio y Olimpiodoro conocemos a los autores más antiguos del periodo helenístico como Bolos de Mendes (el Pseudo Demócrito) y María la Judía, en cuyos textos encontramos las primeras referencias a la introducción en la alquimia de figuras suspendidas entre el mito y la realidad como Hermes, Isis y Cleopatra.

ESTEBAN DE ALEJANDRÍA

El autor más importante de escritos alquímicos de la tradición bizantina después de Zósimo es Esteban de Alejandría (550 / 555-622). Estudioso y gran erudito dedicado a la enseñanza de la geometría, la aritmética, la astronomía y la música, y comentador de las obras de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), Esteban vivió durante el reinado del emperador Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610), quien se conoce no sólo por haber reimplantado la cristiandad en Jerusalén, sino también por haber participado activamente él mismo en la investigación alquímica. Según la tradición, Esteban tiene un papel clave en la transmisión de la alquimia de la tradición bizantina a la tradición árabe. En el *Testamentum* de Morieno, de hecho, el autor afirma haber aprendido su arte en Bizancio con el emperador Heraclio y con el alquimista Esteban (al cual se refiere con la forma islamizada, Adfar).

Un manuscrito íntegro

En el corpus de escritos atribuidos a Esteban de Alejandría, que incluye obras de astrología y alquimia, destacan dos tratados, *Sobre el arte grande y sagrado* y *Sobre la fabricación del oro*, así como la *Carta de Esteban a Teodoro*, que recogen e integran las teorías alquímicas desarrolladas hasta

el siglo VII. El primero de estos tratados, incluso sin distinguirse en lo que se refiere a la originalidad de los contenidos, es de suma importancia por tratarse de uno de los pocos manuscritos griegos sobre alquimia conservados íntegramente, y constituye, por lo tanto, una de las principales puertas de ingreso a la complejidad de esta disciplina en la tradición bizantina.

En la obra de Esteban encontramos la tentativa de elaborar una cosmología alquímica basada en las interrelaciones entre macrocosmos (el mundo) y microcosmos (el hombre), que se estructura sobre la convicción de que la naturaleza es el origen a partir del cual el Todo (el Cosmos y todas las manifestaciones biológicas en él incluidas) se genera y alcanza cumplimiento: se trata de una unidad que se multiplica y una diversidad que se unifica. Esta cosmogonía encuentra sus raíces en la tradición que deriva de los *Physika kai mystika* de Bolos de Mendes (Pseudo Demócrito); no obstante, en la obra de Esteban se encuentran también ideas y metáforas nuevas que no pertenecen a la tradición alquímica anterior. Por ejemplo, se hace referencia a la luminosidad intrínseca de la luna y a paralelismos crípticos como los del rostro del hombre ante la contemplación de la práctica alquímica con una flor —que, incluso manifestando una clara influencia del misticismo de Zósimo, remiten a la tradición neoplatónica representada por Jámblico (*ca.* 245-*ca.* 325) y Proclo (412-485)—.

Cosmología alquímica

Esteban relaciona la "materia prima" (constituyente esencial que es la base de la generación de todas las sustancias) con la Luna y considera a esta última como un principio femenino de mediación con la esfera de lo divino. En este contexto cosmológico, la alquimia se presenta como la disciplina capaz de introducir el misterio de la creación y dotar al hombre con los medios para llegar al principio único de la Naturaleza del que todo ha emanado. Para Esteban la alquimia es una búsqueda filosófica que se propone como objetivo la unificación del intelecto humano con Dios y, por lo tanto, con los principios de la creación: mediante un análisis de todas las teorías previas de la alquimia,

elabora su propia visión persiguiendo el objetivo de educar el alma y conducirla de las cosas materiales a sus principios inmateriales. El principio cósmico a partir del cual es posible reproducir los procesos naturales de generación y, por lo tanto, también la transmutación de los metales viles en oro, debe identificarse, según Esteban, con la sustancia llamada *magnesia*. Se trata de una sustancia misteriosa —simbolizada por la Luna— que Esteban ilustra sólo en el plano filosófico, sin entrar en los detalles de las técnicas de su producción en el laboratorio, las que sólo se mencionan por una alusión a un pasaje de los *Physika kai Mystika* que aborda explícitamente su destilación.

La magnesia

Véase también

"Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias bizantinas III", p. 187.
"La filosofía en Bizancio", p. 365.
"El primer rescate del legado griego", p. 417; "El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446; "La alquimia árabe", p. 460; "La tecnología en Bizancio", p. 489.
"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.
"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

MINERÍA Y METALURGIA

ANDREA BERNARDONI

Después de la caída del Imperio romano de Occidente (476) en Europa se inaugura un periodo de estancamiento (debido principalmente a la crisis demográfica y a la decadencia de las ciudades) que, iniciado ya desde el siglo III, lleva a una progresiva disminución de las relaciones

comerciales y a una gran reducción de la superficie territorial labrada. Este periodo de recesión condiciona dramáticamente la conservación y el desarrollo de los conocimientos técnicos que, entonces, mantienen sólo una aplicación de tipo artesanal y se practican principalmente en los monasterios.

ESTANCAMIENTO Y PROGRESO

Las técnicas metalúrgicas

En la Edad Media las artes metalúrgicas siguieron ejerciéndose en los locales de los herreros y en las fundiciones de las canteras minerales. A pesar de la escasez de fuentes relativas a este periodo, podemos imaginar con razonable certeza que, incluso con la crisis política y económica, la necesidad de metales para la fabricación de herramientas y utensilios agrícolas, para la producción de armas de filo e instrumentos punzocortantes, así como para la monetarización, nunca se extinguió del todo, por más que se haya reducido. Sabemos que los reyes anglosajones y carolingios, entre los siglos VIII y X, acuñaron monedas de oro, plata y bronce, pero no estamos en posibilidades de establecer con certeza si los metales fueron reciclados o extraídos directamente de minas. El único metal para el que podemos demostrar con certeza absoluta una continuidad de extracción es el hierro: su mineral es, en efecto, muy abundante y los procedimientos metalúrgicos necesarios para la reducción del mineral son relativamente simples. En lo que se refiere de manera estricta a la Alta Edad Media, se tienen noticias de actividades de extracción y producción en muchas regiones del continente europeo (Galia, Renania, Sajonia, Bohemia, Toscana y España) y, a partir del siglo IX, Venecia exporta productos manufacturados de hierro a Oriente. Muy diferente es el caso de la mineralogía y la metalurgia del cobre, que desaparece casi completamente; la falta de zinc, en particular, interrumpe completamente la producción de latón

hasta el siglo XV, cuando se descubren nuevos yacimientos de calamina en los Alpes orientales y en la Europa septentrional.

En el caso de la antigua Britania se tiene noticia del extendido empleo del mineral de plomo argentífero y puede presumirse que en esa región también se mantuvo vivo el conocimiento del proceso de copelación para la separación y la refinación de la plata que ya se conocía desde la Antigüedad. Durante la Alta Edad Media se mantiene constante la demanda de plomo, que se emplea en arquitectura para el recubrimiento de los techos y para la fabricación de pernos y cojinetes en el ensamblaje de las secciones de vigas y columnas.

La actividad minera más intensa de la Alta Edad Media tiene lugar en el centro de Europa, donde los mineros sajones desarrollan herramientas y técnicas de excavación que posteriormente exportan a varias partes de Europa. Desde 745 se inicia la explotación de los yacimientos mineros de Schemnitz, en la actual República Checa; en 970 se abren las minas de Goslar en la región del Harz y posteriormente, en 1170, las de Freiberg en Sajonia. En la Alta Edad Media las técnicas de excavación y vaciado de las galerías no son muy eficientes y, además de no permitir alcanzar grandes profundidades, a veces basta apenas una infiltración de agua para que la mina sea abandonada prematuramente. Profundidades notables —como las de los 150-200 metros de las minas españolas de Cartagena, pero incluso niveles mucho más modestos, como los 10-15 metros característicos de las minas del siglo II— ya no son practicables por la falta de tecnología para remover el material extraído y para secar los pozos mineros de las infiltraciones de agua.

Las técnicas de extracción y de fundición

Un notorio retroceso ocurre también en las técnicas de fundición. El periodo medieval no conoce el método de fusión indirecta del bronce que se practicaba en la Antigüedad. En cuanto al hierro, cuya técnica de fusión no se conocía en la Antigüedad, se sigue trabajado con técnicas de reducción en hornos troncocónicos y por fragua. No faltan, sin embargo,

excepciones y, como parecen mostrar algunos hallazgos arqueológicos recientes, es probable que en la tradición metalúrgica de los vikingos, en el siglo VII, se practicara ya la técnica de fundición indirecta (sin pérdida del molde) para la producción en serie de hebillas y broches.

APARATOS ALQUÍMICOS Y TECNOLOGÍA METALÚRGICA

La tradición árabe desempeñó un papel muy importante en el desarrollo de la tecnología química, y debemos a los árabes el descubrimiento y la producción de muchas sustancias, como la sal amoniacal, el bórax, la sosa, la potasa, el nitro, la caña de azúcar y, especialmente, a partir del siglo VIII, en la región del actual Irak, una florida industria del vidrio y de la cerámica que permite el desarrollo y el perfeccionamiento de aparatos cada vez más eficientes para la destilación. Los escritores árabes usan el término *destilación* en un sentido mucho más amplio que el actual, pues con él señalan un proceso que también comprende las operaciones de filtración, así como la extracción de vegetales y minerales de los aceites y las aguas. La fuente más detallada y completa para reconstruir los utensilios y los procedimientos de laboratorio es el *Secretum secretorum* de al-Razi (865-925 / 934). La *qar'* (olla), el *anbiq* (alambique con pitón) y la *qabilah* (receptáculo) son los instrumentos esenciales para la destilación de los líquidos. Estos utensilios de vidrio y de terracota vidriada se ensamblan entre sí para formar aparatos químicos sellados que aíslan el contenido del exterior. El alambique se monta sobre un recipiente de terracota *(retorta)* que se sumerge en una caldera que contiene agua hasta una altura igual a la de la "medicina" (es decir, la solución de sustancias que se ha de destilar) contenida en ella. El aparato de destilación se complementa con un hornillo y un tanque suplementario de agua que se mantiene ésta a la misma temperatura que la de la caldera

Destilación

Utensilios de vidrio y de terracota

para compensar la baja de nivel debida a evaporación. El estuco sellador para la conexión de las varias partes constituyentes del aparato de destilación es el *fango* (una pasta especial compuesta de arcilla, arroz, sal y cabellos triturados). En los escritos de medicina, al-Razi asimila el proceso de destilación con el de la digestión: la retorta (el recipiente en el que se coloca el material que se ha de destilar) se equipara con el estómago, el alambique (el condensador) con la cabeza y el tubo que empalma el condensador con el recipiente para recoger el destilado con la nariz.

Copelación

Una de las técnicas más antiguas que emplean los artesanos que trabajan los metales, adaptada de la técnica de los alquimistas, es la copelación. Se trata de un procedimiento químico especial que explota la propiedad del plomo de formar compuestos con el oxígeno. Este método, utilizado tanto para la purificación de los metales preciosos (oro y plata) como para su ensayo, se ejecuta dentro de un crisol, denominado copela, que se caracteriza por estar fabricado con tierra refractaria con un alto grado de porosidad. La copela, llena de plomo y del metal precioso que se habrá de procesar, se calienta hasta alcanzar la fundición completa de los metales.

Sometido a la acción constante de un chorro de aire, el baño de plomo se oxida, provocando así la formación del litargirio, un compuesto particular que tiene la propiedad de expulsar los óxidos de otros metales excepto el del oro. Una vez en solución con el litargirio, los óxidos metálicos son absorbidos parcialmente por los poros de la copela y el resto se expulsa (en forma de sales) gracias al chorro de aire, que desencadena una reacción química. El proceso acaba cuando en el fondo de la copela quedan solamente los restos de oro o la aleación oro-plata. El paso siguiente para producir oro en su máximo grado de pureza es separarlo de los eventuales restos de plata. Antes del descubrimiento de los ácidos minerales esta operación se ejecutaba añadiendo a la aleación oro-plata que quedaba en la copela sal y glumas de cebada, que, cuando se alcanza el estado de

fundición, provocan la transformación de la plata en cloruro, que, como el litargirio, queda a su vez absorbido por el crisol y deja en el fondo el oro en estado metálico puro.

Otra operación metalúrgica muy antigua que los alquimistas adoptaron de los joyeros es la calcinación. También en este caso se trata de un proceso térmico en el que el metal se calienta en hornos especiales dotados con fuelles para lograr su oxidación hasta que pasa del estado metálico al calcinado. La reducción de los metales por calcinación constituye una fase importante del proceso de transmutación, que, para el estado de los conocimientos de entonces, representa una prueba empírica de la posibilidad de descomponer las sustancias naturales, como por ejemplo los metales, en sus constituyentes primigenios. La transformación del metal en "tierra" (la materia calcinada) representa el primer paso hacia el estado elemental de la materia, condición necesaria para llevar a cabo de manera artificial la mezcla de elementos que habría de permitir la producción del oro.

Calcinación

Otro proceso de laboratorio que normalmente los artesanos de la Antigüedad usan para refinar sustancias y que, como la calcinación, se presumía que era una confirmación de la naturaleza elemental de las sustancias es la sublimación. Se trata de un proceso químico en el que la sustancia se somete a una fuerte calefacción que induce su paso del estado sólido al gaseoso (y, viceversa, en la condensación de un gas mediante un rápido enfriamiento). A los ojos de los alquimistas esta reversibilidad entre los pasos del estado de la materia confirmaba su creencia en la reproducibilidad del proceso de transmutación.

Sublimación

Véase también

"La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La *Mappae clavicula* y la tradición de los recetarios", p. 458; "La alquimia árabe", p. 460.

LA *MAPPAE CLAVICULA* Y LA TRADICIÓN DE LOS RECETARIOS

ANDREA BERNARDONI

La tradición manuscrita de los recetarios constituye la fuente principal que poseemos para conocer la química empírica de la Antigüedad tardía y de la Edad Media. El recetario más importante de los primeros siglos de la Edad Media es la* Mappae clavicula*, un manuscrito en el que se recogen recetas para la producción artificial de piedras de color (usadas en la composición de los mosaicos) y para la preparación de sustancias útiles en ciertos procesos químicos, como la fijación de tintes en textiles, el teñido de pieles, la escritura con incrustaciones de oro (crisografia) y la metalurgia.

LA LLAVE DE LOS SECRETOS DE LA NATURALEZA

Además de algunos restos arqueológicos y unas pocas ordenanzas legislativas que regulan la actividad minera, la fuente más importante de la Alta Edad Media sobre las técnicas de elaboración metalúrgica y, en general, sobre todas las artes que —usando un término improcedente para la época— podríamos definir como "químicas" es la *Mappae clavicula*, un recetario de origen bizantino en el que se incluyen también numerosos extractos de Vitruvio (siglo I a.C.) y Faventino (siglo IV), cuyo título todavía hoy resulta de difícil interpretación. El término *mappa* en latín significa "lienzo, paño, servilleta", a veces también "papel", mientras que *clavicula* significa "pequeña llave". Los dos términos parecen completamente desvinculados. Se ha intentado explicar la incongruencia invocando un error de traducción del griego debido a un cruce por metátesis de la *k*, entre *keiromakton*, que se traduce como *mappa*, y *keirokmeton*, que significa "elaboración manual", término que solía emplearse en plural para referirse a obras que

Un recetario de "química"

contenían recetas. El término *clavicula*, en cambio, aparece en los textos alquímicos en una obra atribuida a Zósimo de Panópolis (siglo IV) cuyo título se traduce como *Llave de las artes* y, también, en una carta de Pselo (1018-*ca.* 1078) en la que se hace referencia a un texto titulado "la *Llave*", que se atribuye a Hermes Trismegisto. El término *llave* del título se explica en el prólogo de una versión de la *Mappae clavicula* que data del siglo XII: ahí el autor dice que ha realizado una compilación cuyo propósito es revelar los secretos de otros libros sagrados.

Una clave para revelar secretos

El tema principal de la *Mappae clavicula* es el de la coloración de piedras artificiales para usarlas en los mosaicos, pero en realidad se trata de un recetario químico más amplio, en el que se incluyen también numerosas recetas para la elaboración de mordientes (es decir, de sustancias que permiten fijar el tinte en los textiles) y tinturas de pieles y tejidos, así como para la escritura con oro y con plata, para ciertos procesos de índole metalúrgica y para la preparación de varias sustancias químicas. Una particularidad importante de los recetarios antiguos es que al referirse a las sustancias descritas o utilizadas consignan su lugar de origen. Esta convención era indispensable porque la misma sustancia puede tener características completamente diferentes según el lugar donde se produce. La *Mappae clavicula* forma parte de un grupo de manuscritos que comparten ciertos rasgos comunes: las *Compositiones ad tingenda musiva*, también conocidas como *Compositiones lucenses*, y las *Compositiones matritenses* del siglo XII, que derivan de un manuscrito más antiguo de Montecasino. Las *Compositiones ad tingenda musiva* son de datación incierta pero suele ubicárselas entre los siglos VII y IX, y también se las conoce como el *Manuscrito de Lucca*. El origen de este tipo de textos relacionados con la cultura alquímica parece remontarse al último periodo helenístico y tiene sus dos testimonios más antiguos en el *Papiro de Leiden* y en el *Papiro de Estocolmo*, dos recetarios griegos del siglo IV que parecen provenir de un texto común. Sobre los objetivos y los

Otros recetarios

lugares de redacción de estas obras se han propuesto numerosas hipótesis, incluida una según la cual se trata de un manual para la falsificación de sustancias naturales que tenían cierta demanda. Sin embargo, la escritura elegante de estos manuscritos nos lleva a concluir que su destino era la biblioteca monástica antes que el laboratorio o taller de los artesanos y que, por lo tanto, su redacción original no debe buscarse en relación con los talleres sino con los eruditos alquimistas de la tradición grecobizantina. A lo largo de su paso por Occidente (que tuvo lugar en los primeros siglos de la Edad Media) las recetas perdieron gradualmente su componente teórico y sólo mantienen algunas huellas de su original intención esotérica, que, sin embargo, sigue otorgándoles un aura sagrada. El éxito de estos recetarios supera, en todo caso, los confines de las bibliotecas monásticas y alcanza ciertamente al mundo de los artesanos. Hay que subrayar que el testimonio más antiguo de la *Mappae clavicula* fue hallado en la biblioteca del monasterio benedictino de Reichenau, uno de los centros más importantes para el renacimiento de las artes y para el estudio de la cultura clásica en la época carolingia. La tradición de los recetarios también encontrará un notable impulso en los siglos siguientes, dando lugar a toda una tradición literaria sobre los secretos de las artes.

Recetarios y monasterios

Véase también

"La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe", p. 435; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "Minería y metalurgia", p. 454; "La alquimia árabe", p. 460; "Yabir ibn Hayyan", p. 465; "Abu Bakr al-Razi", p. 469; "Muhammad ibn Umayl", p. 472.

LA ALQUIMIA ÁRABE

ANDREA BERNARDONI

En los principales centros de la naciente cultura islámica como Damasco y Bagdad se da un notable impulso al estudio de las ciencias y las artes. En ese entorno cultural se proponen e investigan nuevas teorías sobre la composición y la transformación de las sustancias que determinarán el avance de la alquimia y, en general, promoverán el estudio de las transformaciones de la materia que se desarrollarán en Europa a partir del siglo XIII.

LOS ORÍGENES DE LA ALQUIMIA EN EL ISLAM

Según el biógrafo árabe del siglo X Ibn al-Nadim, autor del *Kitab al-Fihrist (Libro del índice)*, el primer impulso a la investigación alquímica fue iniciativa del príncipe de la dinastía omeya Jalid ibn Yazid, que vivió en Damasco entre 660 y 740 e hizo traducir al árabe muchas obras filosófico-científicas de las tradiciones alejandrina y bizantina. Jalid estudió alquimia con Morieno, quien, a su vez, fue alumno del alquimista bizantino Esteban. Las obras más conocidas que se atribuyen al príncipe Jalid son: *El libro de los amuletos, Los grandes y los pequeños libros del Rollo, El libro del testamento sobre el arte* y *El jardín de la sabiduría;* este último, según el biógrafo musulmán Hayi Jalifa, constaba de 2 315 versos.

El príncipe Jalid

En el *Liber de compositione alchimiae* de Morieno (siglos VII / VIII), mejor conocido como *Testamentum*, se presenta un recorrido del arte transmutatorio que remite a los principales centros de poder y de cultura del área mediterránea antes de la llegada de los árabes: Morieno es originario de Roma, estudia en Bizancio bajo la guía de Esteban de Alejandría (550 / 555-622), practica la profesión de alquimista en Jerusalén y se traslada finalmente a Bagdad para enseñar el arte transmutatorio al príncipe Jalid. En este recorrido suyo la alquimia bizantina desempeñó un papel fundamental. Al-Nadim redacta una lista de

45 libros de alrededor de igual número de autores que constituirían el núcleo de filósofos y alquimistas que favorecieron la introducción y la difusión de la alquimia en el mundo árabe. Muchos de estos libros son atribuidos a célebres autores griegos como Apolonio de Tiana (30 / 40-?), Demócrito (*ca.* 460 a.C.-*ca.* 370 a.C.), Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.), Zósimo de Panópolis (siglos III-IV) y Pelagio (Sfidus). En el *Fihrist* se incluye una lista de 52 nombres de filósofos que se han dedicado al arte alquímico entre los que encontramos, además de a los ya mencionados autores griegos y al propio Jalid, los nombres de Hermes Trismegisto, Agathodaimon, Osthanes y María la Judía. La atribución de tratados sobre la alquimia a autores griegos es una costumbre común a todos los escritores árabes de esta disciplina y encuentra su mejor ejemplo entre los siglos IX y X, con la redacción de la *Turba phylosophorum*, obra que también conocerá un gran éxito en Occidente. En el libro se cuentan los orígenes de la alquimia y se hace referencia a una reunión que tuvo lugar en un periodo no precisado y en la que habrían tomado parte las más grandes figuras de sabios de la Antigüedad (Hermes Trismegisto, Pitágoras, Sócrates, Aristóteles, Demócrito) y celebró exclusivamente para tratar los problemas de la alquimia. La *Turba* aparece por primera vez en manuscritos latinos del siglo XIII y la primera edición de imprenta se publicó en Basilea en 1572.

Otros alquimistas

Un libro sobre el origen de la alquimia

Las numerosas transliteraciones que se encuentran en la obra latina demuestran claramente su traducción del árabe, mientras que sus contenidos se pueden atribuir a la tradición grecobizantina. El historiador alemán Julius Ruska (1867-1949) demostró el origen árabe de esta obra y propuso la hipótesis de que su compilación había tenido la intención de refutar el carácter hermético de la tradición alquímica griega, para poder insertar esta disciplina en el contexto de la filosofía natural. Martin Plessner (1900-1973) demostró finalmente la unidad de composición de la obra, fijando su datación en algún momento no

muy posterior al siglo x, con el argumento de que se cita en una obra de Umayl conocida en Occidente con el título de *El agua argéntea y la tierra estrellada*.

El consejo de filósofos del que se habla en la *Turba* quizá fuese convocado por Pitágoras (siglo VI a.C.) con el objetivo de precisar el fundamento filosófico de las teorías alquímicas, codificar e ilustrar las fases y las operaciones del proceso de transmutación y proveer una cosmogonía alquímica en concordancia con los procesos químicos llevados a cabo por los alquimistas. Los temas, los conceptos y las alegorías son los que se habían desarrollado en la tradición helenístico-bizantina, e incluyen el proceso de destilación y la mención de sustancias como la magnesia, el mercurio, la goma de los filósofos, la crisocola, el veneno y el agua sulfúrea, que por primera vez se denomina, en esta obra, *acqua vitae*. En la *Turba* está presente también el tema de la enseñanza y la transmisión del saber, en el que se distingue ya entre la dimensión filosófica y la práctica fraudulenta de la alquimia: los envidiosos introducen términos oscuros y, para esconder su propia ignorancia, confunden las operaciones del proceso de transmutación.

La figura de Pitágoras

Para los filósofos de la *Turba* los secretos de la creación residen en los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), de los que, por un proceso de destilación macrocósmica inducido por el calor solar, se extrae un espíritu sutil que regula la vida de todas las criaturas. La unidad de este proceso de generación macrocósmica se representa con la metáfora del huevo, que expresa para los filósofos de la *Turba* la matriz unitaria de los cuatro elementos que componen los cuerpos. Esta matriz, a la que se puede llegar por la destilación, reside en el embrión, el *punctus saliens*, que representa el principio vital de toda la naturaleza y que puede obtenerse solamente separando el cuerpo del alma.

Los orígenes de la alquimia árabe pueden vincularse con el progreso social y cultural que derivó de la expansión territorial del islam. Tras la conquista de Egipto, Siria y Persia nacieron nuevos centros de cultura (como Damasco y Bagdad) que pronto se

convirtieron en nuevas capitales del saber, encrucijadas y centros de intenso intercambio cultural. En Bagdad, por ejemplo, el califa de la dinastía omeya Mamun (786-833), cuyo reinado duró de 813 a 833, fundó la Casa de la Sabiduría. En muy poco tiempo ésta se convirtió en un centro de investigación y enseñanza donde encontraron hospitalidad filósofos y médicos de origen griego y sirio que introdujeron en la cultura islámica obras de la tradición bizantina y alejandrina. La herencia oriental es más difícil de precisar, aunque, según las fuentes islámicas, la ciudad de Harran desempeñó en este aspecto un papel muy importante. En el momento de la conquista árabe, en Harran se practica una religión que menciona a un profeta llamado Hermes; sin embargo, a diferencia de la tradicional interpretación gnóstica del hermetismo, según la cual la realidad se basa en un principio dual, en esta religión prevalece una visión monista de la realidad en la que ejercen un fuerte influjo el naturalismo astrológico oriental, el neoplatonismo y el neopitagorismo.

La obra de Balinus

Durante el califato de Mamun se redacta en árabe el *Kitab Sirr al-haliqua* (el *Libro de los secretos de la creación*, posteriormente traducido al latín como *Liber secretis naturae)*, atribuido a Apolonio de Tiana, que a menudo se identifica con el alquimista árabe conocido como Balinus (siglos VII-VIII). En esta obra se explican las causas de la generación de todas las realidades naturales. Se trata de una obra muy importante para comprender el desarrollo de la filosofía y la alquimia árabes; sin embargo, aún persisten los debates sobre su atribución y sobre su datación; no queda claro, de hecho, si Balinus puede realmente identificarse con Apolonio de Tiana. Según al-Razi (865-925 / 934), uno de los principales autores de la tradición médicoalquímica árabe, el *Libro de los secretos de la creación* fue escrito durante el gobierno del califa

Los secretos de la naturaleza

Mamun, pero estudios más recientes tienden a colocarlo en una época anterior.

En el *Libro de la creación* encontramos enunciada, por primera vez, la teoría de la generación de los metales a partir de los principios del azufre y el mercurio. Desarrollada y ampliada después en el corpus yabiriano, esta teoría constituye una de las principales aportaciones de la alquimia árabe al desarrollo de la química de los metales. Posteriormente encuentra una gran repercusión en Occidente, donde se propone como una alternativa a las teorías de origen tanto aristotélico como atomista, y tendría una enorme influencia en el debate sobre la composición de los metales hasta la obra de Lavoisier (1743-1794) al final del siglo XVIII.

En el seno de un diseño cosmológico en el que todas las transformaciones se regulan por transiciones de carácter "químico", el *Libro de la creación* presenta teorías y prácticas en las que se mencionan sustancias como el bórax y la sal amoniacal, que se emplean en los intentos por comprobar en el plano empírico la investigación de la transmutación de los metales.

La cosmología de Balinus se basa en el principio del calor creador, que, emanado directamente de Dios, produce todas las cosas naturales: en su movimiento, el calor se polariza en dos extremos, calor y frío, y se organiza en el plano material mediante una sustancia primordial que varía de densidad en relación con el grado de calor contenido.

Balinus se expresa mediante un lenguaje metafórico y, haciendo referencia a la unión sexual de los dos principios contrapuestos del calor y el frío, explica también la generación de las otras dos cualidades primarias de lo seco y lo húmedo, que no se caracterizan como el producto de una relación gradual de los dos anteriores, sino como una emanación de su nivel oculto. A través de esta continua escisión entre cualidades ocultas y manifiestas (por ejemplo, lo seco, engendrado por el acoplamiento del calor y el frío, se une, a su vez, con el frío engendrado por la tierra primordial) se obtienen todas las

Cualidades ocultas y

realidades naturales más complejas. La raíz material común e indefinida de todas las sustancias es el producto intermedio resultante de la compenetración de las dos polaridades cualitativas (por ejemplo, calor y frío) que, según Balinus, se materializa en una sustancia acuosa, un elíxir, del que dependen todos los procesos de generación. En la identificación de tal elíxir primordial Balinus muestra claramente su deuda con la teoría cosmogónica desarrollada por Zósimo, con las técnicas de destilación que se remontan a María la Judía y con el concepto de un fluido cósmico *(pneuma)* que había sido desarrollado por los estoicos. Su cosmología supera, sin embargo, la tradición grecobizantina, y atribuye a los principales procesos alquímicos (esencialmente la destilación y la sublimación) una dimensión macrocósmica, mediante la cual explica la generación de toda la realidad.

manifiestas

Otro elemento que confiere aún mayor importancia a la obra de Balinus es el hecho de que en un apéndice se propone la versión más antigua que nos haya llegado de la *Tabula smaragdina (Tabla de esmeralda)*, atribuida al mítico Hermes Trismegisto. Según la tradición alquímica, la *Tabla de esmeralda* (denominada así porque se suponía originalmente grabada sobre una losa de esmeralda) fue hallada por Sara, mujer de Abraham, en la tumba de Hermes Trismegisto. No existen pruebas fehacientes que permitan remontar este documento hasta el siglo I, y hay otras versiones de la leyenda de Hermes que atribuyen el descubrimiento de la *Tabla de esmeralda* a Apolonio de Tiana o a Alejandro Magno (356 a.C.-323 a.C.). Los estudios llevados a cabo el siglo pasado por John Eric Holmyard, Julius Ruska y Paul Kraus han señalado que los testimonios más antiguos de este documento son de origen árabe y que, por lo tanto, no se puede remontar también el *Libro de los secretos de la creación* hasta Apolonio de Tiana, sino, más probablemente, habría que relacionarlo con el periodo del califato de Mamun (813-833), cuando pudo traducirse al árabe a partir de una versión anterior en siriaco que, a su vez, provendría

La Tabula smaragdina

de un original griego del que se ha perdido todo rastro.

El breve texto atribuido a Hermes esboza un paralelo entre la formación del cosmos y la ejecución del *opus;* así, expresa las principales ideas de la cosmología hermética en conexión con la práctica alquímica, estableciendo la unión entre objetos celestes y terrestres que, según el autor, tienen un origen común. Para Hermes la transmutación de la especie es posible porque tanto el macrocosmos como el microcosmos están imbuidos del mismo espíritu universal. Las potencias del alma cósmica se agrupan en un sólido, la piedra filosofal o el elíxir, que tiene el poder de provocar la transmutación de la especie. El instrumento operativo del alquimista es el fuego y, gracias a una técnica que permite su control, es posible reproducir los procesos cósmicos de generación que efectúa el calor del Sol. La técnica que permite reproducir y observar el proceso de creación de las sustancias, es decir, el paso de la multiplicidad de los elementos a una sustancia específica, es la destilación. La unión entre investigación alquímica y tecnología será, pues, una característica del desarrollo posterior de la alquimia. En Occidente la disciplina se cimienta a partir del siglo XIII en obras como el *De mineralibus* de Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) y la *Summa perfectionis* de Geber (nombre latinizado de Yabir ibn Hayyan); ya en el periodo renacentista, en autores como Leonardo da Vinci (1452-1519), Vannoccio Biringuccio (1480?-1539) y Benedetto Varchi (1502-1565).

Alquimia y formación del cosmos

Véase también

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe", p. 435; "Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico", p. 440; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "Yabir ibn Hayyan", p. 465; "Abu Bakr al-Razi", p. 469; "Muhammad ibn Umayl", p. 472; "La cultura tecnológica islámica:

traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

YABIR IBN HAYYAN

ANDREA BERNARDONI

Yabir es decididamente el alquimista árabe más importante e influyente; aunque muchos de ellos claramente apócrifos, se le atribuyen más de dos mil escritos, algunos de los cuales, como la* Summa perfectionis*, fueron producidos en los siglos posteriores en Europa. Su teoría de los metales, cuyo origen explica mediante la interacción de los dos principios del azufre y el mercurio, constituye una alternativa a la teoría aristotélica de la materia y habría de animar un intenso debate sobre la estructura de la materia hasta la revolución química de Lavoisier del siglo XVIII.

EL *CORPUS JABIRIANUM* ENTRE MITO Y REALIDAD

Yabir (en latín Geber) ibn Hayyan (*ca.* 721-*ca.* 815) es, sin lugar a dudas, el científico que más se identifica con la tradición alquímica árabe y el que mejor la representa. Nacido en la ciudad de Tus (el actual Tous en la provincia irania de Razavi Jorasán), pasa la mayor parte de su vida en Kufa, ciudad situada sobre el curso inferior del río Éufrates. Hasta los años cuarenta del siglo pasado el *corpus jabirianum* comprendía más de dos mil libros, pero gracias a los estudios del historiador alemán Paul Kraus ha sido posible proyectar mayor luz sobre la producción de este importante científico árabe, y se ha demostrado que casi la totalidad de los escritos del corpus debe atribuirse a sus seguidores, en particular a la secta de los ismaelitas y los asesinos,

que reelaboraron y desarrollaron las doctrinas del maestro hasta el siglo X. La fama de Yabir es tan grande que también en el Occidente latino se le atribuirían textos fundamentales para la evolución y la difusión de la alquimia en Europa, como el *Liber de investigatione perfectionis*, el *Liber de inventione veritatis*, el *Liber fornacum*, el *Testamentum Geberi* y, finalmente, una de las obras más difundidas e influyentes en la tradición alquímica latina, la *Summa perfectionis*, que gracias a los estudios de William Newman ha podido atribuirse posteriormente al fraile franciscano Pablo de Tarento, que vivió en el siglo XIII.

Más de dos mil libros

No estamos en capacidad de distinguir qué parte del *corpus jabirianum* se escribió entre los siglos VIII y X. Los grupos más importantes de estos escritos son: los *Ciento doce libros*, obra basada en la *Tabula smaragdina* y dedicada a la poderosa familia de origen persa de los barmáquidas; los *Setenta libros*, de los que se traducirán al latín muchos tratados; los *Diez libros* en que se describen las fuentes de la alquimia yabiriana, y los *Libros de la balanza*, en los que la doctrina alquímica se expone en toda su plenitud. El lenguaje utilizado por Yabir es a menudo oscuro y rico en alusiones, pero no recurre nunca al empleo de códigos crípticos o alegóricos. El sistema utilizado para proteger el sentido de los misterios alquímicos de los lectores no iniciados consiste en la dispersión de los argumentos entre escritos diferentes o, también, el uso de artificios compositivos como el empleo frecuente de suspensiones, repeticiones y referencias cruzadas.

UN ACERCAMIENTO CUANTITATIVO A LA ALQUIMIA

La originalidad de la doctrina químico-alquímica de Yabir consiste en la tentativa de comprender e interpretar las sustancias y la dinámica de sus transformaciones mediante una teoría que esboza una síntesis entre dimensión lingüística y ontológica. Según esta teoría —que considera el lenguaje no como una convención sino

como una intención natural del alma—, los términos producen las representaciones mentales de los objetos, que a su vez son la esencia de las múltiples realidades del ser. La posibilidad, por lo tanto, de reducir tanto el lenguaje como las sustancias a sus miembros elementales se basa en la creencia de que existe una equivalencia ontológica entre lenguaje y ser. Según Yabir, los términos y las sustancias a las que éstos se refieren están unidos por una íntima correspondencia que confiere al análisis lingüístico un valor heurístico en el ámbito de los estudios de la composición química de las sustancias y, por lo tanto, también para la investigación alquímica de la transmutación: mediante las operaciones alquímicas y el análisis lingüístico de los nombres el artífice puede hacer que la materia se torne de nuevo permeable a la dinámica de los movimientos espirituales que presiden los procesos de generación y, por lo tanto, modificar la esencia de las sustancias.

Ontologia y lenguaje

En el *Kitab al-Rahma*, traducido al latín posteriormente con el título de *Liber Misericordiae*, Yabir propone explícitamente una correspondencia entre el hombre y el mundo en los términos propuestos por la tradición hermética del microcosmos como espejo del macrocosmos. Ratifica la afirmación de que la alquimia es una *creatura tertia*, porque se ubica en un nivel intermedio entre el macrocosmos y el microcosmos. A esta concepción esotérica de la especulación alquímica se contrapone una alquimia de tipo experimental que se caracteriza por una formulación sistemática y positiva.

La teoría de la balanza

Yabir se convierte en el promotor de un tipo de especulación aritmológica sobre las proporciones de los constituyentes que participan en la composición de las sustancias, que otorga a la alquimia una dimensión cuantitativa, a partir de la cual elabora su *teoría de la balanza*. Según ésta, las sustancias se componen de

un balance de sus constituyentes primarios; no sobre la base de una efectiva distribución proporcional de las masas implicadas en la transformación química, sino a través de un balance de sus naturalezas, determinado por el análisis de las correspondencias numéricas de las sustancias y sus miembros. Para Yabir la serie de números 1, 3, 5, 8, 28 reviste una importancia primordial; el número 17, que es la expresión de la suma de los primeros cuatro números de la serie, es particularmente importante. Según la interpretación de Kraus y Stapleton, estos números constituyen una parte significativa del *cuadrado mágico*, cuya suma total es 45. Si se analiza gnomónicamente, se localizan en el cuadrado dos grupos de números: uno con las cifras 1, 3, 5, 8 (cuya suma es 17) y otro compuesto por las cifras 4, 9, 2, 7, 6 (cuya suma es 28). Este cuadrado mágico, conocido también en la tradición neoplatónica del siglo III y probablemente desde mucho antes, es la fuente de los "números significativos" que Yabir, por ejemplo, aplica a su explicación de la especulación numerológica-alfabética de la constitución de los metales. Sobre la base de esta doctrina, en la que se confirma el carácter numérico de las sustancias, Yabir elabora una teoría de la materia original, que mana de la concepción aristotélica tradicional de los cuatro elementos. En primer lugar, se refiere la existencia de los cuatro atributos fundamentales (calor, frialdad, sequedad, humedad), que, unidos a la sustancia, forman los compuestos de primer grado o naturalezas (caliente, frío, seco, húmedo). De las uniones de estas últimas se originan, posteriormente, los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego).

Números y sustancias

La teoría azufre-mercurio

Por cuanto concierne a la composición de los metales, dos de las naturalezas son externas y dos internas. Por ejemplo: el plomo es frío y seco exteriormente, pero cálido y húmedo interiormente,

mientras que el oro es cálido y húmedo en el exterior, y frío y seco en el interior. Según este esquema, la mineralogía de Yabir estipula que los metales se producen en las entrañas de la tierra por la unión del azufre —que otorga las cualidades (o naturalezas) de sequedad y calor— con el mercurio —que produce, en cambio, las naturalezas de frialdad y humedad—. Esta concepción de los metales es una de las principales contribuciones de Yabir a la historia de la alquimia y la química. Aunque parece hallar su origen en la obra de Apolonio de Tiana (30 / 40-?), el corpus jabiriano es el responsable de que esta teoría se difunda primero en el islam y luego en Occidente.

El azufre y el mercurio a los que hace referencia Yabir son "principios materiales" que no corresponden a las sustancias reales que ahora conocemos con estos nombres; se trata de "entidades hipotéticas" que encuentran en el mercurio y en el azufre la mejor aproximación a su naturaleza. Las diferentes especies metálicas se determinan por la diferente proporción y el grado de pureza con la que azufre y mercurio participan en su composición. Cuando el azufre y el mercurio se encuentran en su máximo grado de pureza y se combinan de manera equilibrada, el resultado es el oro, el metal con el máximo grado de perfección, cumbre de la jerarquía mineral. La corruptibilidad característica de los otros metales depende del desequilibrio y de las impurezas presentes en su composición; una apreciación que, tanto en el plano teórico como en el empírico, permite la pretensión del hombre de intervenir, modificándolos, en los procesos de generación y transformación característicos de las sustancias. Antes de tal intervención, sin embargo, es oportuno determinar las condiciones de equilibrio del metal según la teoría de la balanza. Solamente después de haber "cuantificado" la proporción en la que las cuatro naturalezas participan en la constitución del metal se puede proceder a la transmutación: en primer lugar se descomponen los metales en sus constituyentes elementales y, a continuación, mediante la aplicación de un elíxir apropiado que se

La jerarquía de los metales

extrae de sustancias orgánicas e inorgánicas, se procede a su reorganización según la proporción que caracterice al metal que se pretende engendrar.

CLASIFICACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LAS SUSTANCIAS

Yabir también presenta una clasificación de las sustancias inorgánicas, dividiéndolas en tres grupos: *1)* los espíritus, o sea, aquellas sustancias que una vez sometidas a la calefacción se volatilizan completamente; *2)* los metales, es decir, las sustancias que se funden y que son, también, maleables, sonoras y brillantes; *3)* las sustancias que, independientemente de que se puedan fundir o no, no son maleables, es decir, que pueden reducirse a polvo.

Los óxidos y los ácidos

En sus escritos Yabir no se ocupa solamente de la transmutación de los metales, sino que, de manera más general, recopila recetas y procedimientos técnicos de carácter químico muy amplio, relacionadas con el teñido, la siderurgia, la destilación de los ácidos, la impermeabilización de los textiles y la fabricación del vidrio. Yabir también conoció los óxidos de cobre, de hierro y de mercurio, así como los óxidos amarillos y rojos del plomo. A él se atribuye el descubrimiento del óxido de arsénico (arsénico blanco) y su empleo para blanquear el cobre. Describe tres variedades de alumbre, así como el vitriolo verde, la sal amoniacal, el bórax, el salitre y un método para la extracción de la sal común. El nombre de Yabir también se relaciona con la introducción del sublimado corrosivo, el nitrato de plata, el óxido rojo del mercurio y el tetracloruro de oro en solución. Yabir hace referencia, por otro lado, al ácido sulfúrico y al ácido nítrico, a la destilación del ácido acético y al uso de carbonatos alcalinos como los de potasio y sodio. Los principales procedimientos químicos que describe y emplea son: la calcinación, la sublimación, la solución, la filtración y la cristalización, así como el procedimiento de

copelación para ensayo y la purificación del oro.

Al ilustrar la arquitectura y el funcionamiento de los diversos tipos de hornos, Yabir desarrolla toda una analogía con el proceso de digestión del cuerpo humano, que considera un proceso de transformación que depende del distinto grado de calor aplicado. La teoría de la transformación de una sustancia por grados encuentra una continuación inmediata en la obra de al-Razi y posteriormente será adoptada en el Occidente latino, donde Rogelio Bacon (1214 / 1220-1292) será su principal expositor.

Véase también

"La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe", p. 435; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La *Mappae clavicula* y la tradición de los recetarios", p. 458; "La alquimia árabe", p. 460; "Abu Bakr al-Razi", p. 469; "Muhammad ibn Umayl", p. 472; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

ABU BAKR AL-RAZI

ANDREA BERNARDONI

La obra de al-Razi señala un paso importante en la historia de la alquimia en particular y de las ciencias naturales en general. Su actitud ante el conocimiento, laica y desprovista de matices místicos o esotéricos, le permitió acercarse al problema de la transmutación metálica como un proceso puramente tecnológico y, así, concentrar sus esfuerzos en el desarrollo de procedimientos de laboratorio y en la clasificación de las sustancias naturales.

Abu Bakr al-Razi Bekr Muhammad ibn Zakariyyam (865-925 / 934) es conocido como al-Razi (en latín Rhazes), o sea, el hombre de Rayy (la antigua Rhagae), por su lugar de nacimiento, cerca de Teherán. Médico y científico de numerosas habilidades, en sus obras promueve una concepción laica del saber y presenta una visión de la alquimia en la que la dimensión mistérica se abandona completamente en favor de los aspectos experimentales y las cuestiones de clasificación. En Occidente la obra médica de al-Razi, junto al *Canon* de Avicena (980-1037), se convertirá también en una referencia constante para la enseñanza de la medicina durante toda la Edad Media. Se atribuye a al-Razi también el *Liber de aluminibus et salibus*, uno de los textos alquímicos más conocidos del mundo latino. Su obra alquímica principal es el *Kitab al asrar (Libro de los secretos* o *Liber secretorum de voce Bubacaris).*

Al-Razi no acepta la teoría yabiriana de la balanza y presenta una concepción de la materia de molde aristotélico que ve en los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) los constituyentes primarios de cada tipo de sustancia; suposición necesaria para poder llevar a cabo la transmutación de la especie.

La matriz triádica de los metales

Para al-Razi el objeto de la alquimia se extiende más allá de la transmutación metálica y comprende también la producción de gemas y piedras preciosas a partir de piedras comunes y vidrio. Todas estas operaciones de transmutación se llevan a cabo mediante la aplicación de un elíxir especial que no se identifica con la piedra filosofal. Acepta la teoría del azufre-mercurio de Yabir (*ca.* 721-*ca.* 815), a la que añade, sin embargo, otro principio de origen salino que lo lleva a concebir por primera vez una matriz triádica de los metales. En el Renacimiento esta idea será retomada y desarrollada en las obras de Paracelso (1493-1541).

Al-Razi prefiere la actividad empírica a la teorética, y en su *Secretum secretorum* ofrece una clasificación precisa de algunas

sustancias químicas junto con la descripción de los instrumentos de laboratorio necesarios para su manipulación. Su repertorio, además de la descripción de todos los metales, comprende varios minerales como la pirita, la malaquita, el lapislázuli, el yeso, la hematita, la turquesa, la galena, la estibina, el alumbre, el vitriolo verde (sulfato ferroso), el carbonato de sosa, el bórax (borato de sodio), la sal (cloruro sódico), el carbonato potásico, el cinabrio, el carbonato de plomo, el óxido de plomo, el litargirio, el óxido férrico, el óxido cúprico, el verde de Grecia (acetato de cobre), el vinagre y, según Henry Ernest Stapleton (1878-1962), hay incluso buenas razones para creer que al-Razi también conoció la sosa cáustica y la glicerina. Curiosamente no hace ninguna referencia ni al ácido sulfúrico ni al ácido nítrico.

La clasificación de las sustancias naturales

Las sustancias utilizadas en alquimia cubren los tres reinos naturales y al-Razi propone un esquema para su clasificación, en el que se subdividen como sigue:

A. Sustancias terrosas y minerales: *1)* espíritus: mercurio, sal amoniacal, oropimente, rejalgar y azufre; *2)* cuerpos: oro, plata, cobre, hierro, plomo, estaño, *kharsind* (zinc); *3)* piedras: pirita, óxidos de hierro, óxidos de zinc, azurita, malaquita, turquesa, hematita, óxido de arsénico, sulfato de plomo, mica, asbesto, yeso, vidrio; *4)* vitriolos: negro, blanco, verde, amarillo, rojo; *5)* boratos: bórax, natrón de joyero; *6)* sales: dulce, amarga, sal gema, sosa, sal de orina, cal apagada, sal de encina, ceniza de potasa, etcétera.

B. Sustancias vegetales (usadas raramente y de manera casi exclusiva por los médicos).

C. Sustancias animales: pelo, cuero cabelludo, cráneo, cerebro, bilis, sangre, leche, orina, huevos, cuerno, conchas.

D. Sustancias derivadas: litargirio, plomo rojo, óxido de estaño, verde de Grecia, cobre calcinado, atutía, azafrán de hierro, cinabrio, arsénico blanco, espuma de vidrio, sosa cáustica, hígado

de azufre, aleaciones metálicas, etcétera.

Aparatos químicos y procesos metalúrgicos

Al-Razi enumera muchos aparatos químicos y utensilios que constituirían posteriormente la base del material de uso en los laboratorios alquímicometalúrgicos del Occidente latino. Entre ellos encontramos: *1)* instrumentos para la fundición: tierras refractarias, fuelles, crisoles, retortas *(botus barbatus)*, cazos, cizallas, martillos, limas, hornos *(atanor)*; *2)* aparatos para la destilación: matraces, vasijas para la sublimación (*aludel*), retortas, frascos, calderos, ollas y vajillas de tierra vidriada; *3)* aparatos de laboratorio usados como sistemas de calefacción con capas de arena y de baño maría, varios tipos de hornos, embudos, tamices y filtros.

Los instrumentos y las fases

Al-Razi también ofrece una clara descripción de las diferentes fases del proceso de la transmutación. En primer lugar, las sustancias se rectifican mediante pasos repetidos de destilación, calcinación y amalgamación; posteriormente, después de someterlas a un tratamiento de cera, se disuelven en soluciones de *aguas agudas;* en los recetarios de al-Razi con el término *agua aguda* —que se usará posteriormente para designar los ácidos— se hace referencia a un líquido corrosivo de naturaleza alcalina y amoniacal. Las soluciones resultantes se mezclan entre sí según la concentración que resulte más conveniente para luego proceder a la coagulación, que, en principio, conduce a la producción de los elíxires que se aplican sobre los metales o sobre las piedras que se desea transmutar. Los procedimientos de laboratorio de al-Razi propiciarán un notable desarrollo posterior de las técnicas farmacológicas.

Desarrollo de la farmacología

Véase también

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La alquimia árabe", p. 460; "Yabir ibn Hayyan", p. 465; "Muhammad ibn Umayl", p. 472.
"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

MUHAMMAD IBN UMAYL

ANDREA BERNARDONI

Con Umayl se retorna a una visión de la alquimia desde un marco alegórico y místico en el que el motivo conductor, del que depende la generación y la corrupción de todas las sustancias naturales, es el de las bodas del Sol y la Luna, un tema que será retomado con sumo éxito en la alquimia europea de los siglos XIV y XV.

LAS BODAS DEL SOL Y LA LUNA

Una figura importante de la tradición alquímica árabe es la de Muhammad ibn Umayl (*ca.* 900-*ca.* 960), conocido por su obra *Risalat al-shams wa-l-holal (Carta del Sol a la Luna creciente)* y por un comentario a ésta, *Ikitab al-ma alwaraqi wa-l-ard al-naimiyya* (el *Libro del agua de plata y de la tierra estrellada*), posteriormente traducidos al latín como *Epistola Solis ad Lunam crescentem* y *Tabula chemica*. Las obras de Umayl encuadran la alquimia dentro de un marco alegórico y habrán de gozar de una notable importancia desde el punto de vista historiográfico. Las obras contienen numerosas citas de autores más antiguos, gracias a las cuales es posible deducir algunos datos importantes sobre el grado de penetración de los temas herméticos de origen grecobizantino en la alquimia árabe. La obra de Umayl gira alrededor del motivo alegórico-místico de las bodas del Sol con la

El motivo alegórico de la conjunción de los opuestos

Luna, un argumento que encontrará un importante correlato en la alquimia latina de los siglos XIV y XV, cuya doctrina principal es la *coniunctio oppositorum* ("conjunción de los opuestos"). Según esta concepción, la generación de las sustancias depende de la unión modular de dos principios contrapuestos, como por ejemplo hombre-mujer, caliente-frío, etcétera.

Dos en uno

La introducción del *Risalat* presenta el proceso de la transmutación metálica como una alegoría en la cual los procedimientos para la producción de la piedra filosofal se ilustran de manera simbólica y hermética. Umayl cuenta que en dos ocasiones había ido a Egipto para visitar un antiguo templo en el cual había observado una representación alegórica: en la bóveda de una galería se representaban nueve águilas en vuelo, cada una de las cuales tenía entre las garras un arco tensado con una flecha. En la galería había hombres de una rara belleza vestidos con colores muy llamativos y brillantes; el más anciano de ellos estaba sentado y tenía una tableta de piedra, abierta como un libro, sobre la que estaba grabada una compleja escena que representaba de manera simbólica una visión onírica de todos los procedimientos para alcanzar la piedra filosofal (fijación, sublimación, coagulación, etc.). En la tabla se representaban los elementos químicos con los cuales se comienza el proceso de preparación de la piedra filosofal (cobre, plata, azufre, magnesia, etc.), y en la parte central estaban dibujados dos pájaros, uno en la parte de arriba y el otro en la de abajo (este último con las alas truncas), que, unidos por el pecho, se alcanzaban con la cola, de manera que daban la idea de un círculo. Esta imagen representaba el símbolo hermético del "dos en uno", en el cual se funda la doctrina de la conjunción de los opuestos. Esta conjunción también se representaba en repetidas formas en la misma tabla, pero con símbolos diferentes. Sobre la base de este esquema simbólico descrito en la introducción, Umayl compone un poema de 448 hemistiquios y un comentario en prosa para explicar la imagen observada en el templo.

Véase también

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "La alquimia árabe", p. 460; "Yabir ibn Hayyan", p. 465; "Abu Bakr al-Razi", p. 469.

"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

Tecnología: innovaciones, redescubrimientos, invenciones

EL ESTUDIO DE LAS ARTES MECÁNICAS

GIOVANNI DI PASQUALE

***La postura en torno a las artes mecánicas ha sido muy variable en el curso de la historia: en la Antigüedad clásica se las menospreciaba de manera generalizada, al grado de afirmar que la diferencia entre ciencia y tecnología era la diferencia entre lo cierto y lo sólo probable. La época helenística, a su vez, introdujo la distinción entre artes honorables y artes deshonrosas. Mientras que en el siglo II a.C. Cicerón juzgaba degradante el trabajo de los obreros, cinco siglos más tarde Casiodoro defiende las* artes mecánicas *y subraya su utilidad insistiendo en cuánto contribuyen a incrementar el conocimiento de la naturaleza*.**

LA PROFUNDA CRISIS ECONÓMICA Y POLÍTICA DEL IMPERIO Y LA TENAZ RESISTENCIA DE LOS MONASTERIOS

Año de 476: el Imperio romano de Occidente, cada vez más débil, cesa de existir dejando el campo libre al conflicto entre los pueblos bárbaros situados dentro de sus confines y los que se aproximan desde el exterior. La decadencia ya había empezado mucho antes: el rescate del Imperio romano, intentado primero por el emperador Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305) con la

división entre Oriente y Occidente, y luego por Constantino *el Grande* (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) y por Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), quienes adoptaron oficialmente el cristianismo dentro del Estado, no resultó nunca suficiente para infundir el vigor necesario a su enorme estructura. Las invasiones ya habían desencadenado, desde hacía tiempo, una decadencia que iba en aumento: el campo se halla en ruinas, la población disminuye notablemente, el ejército y la administración pierden el control de sus respectivas áreas y los monumentos, ahora destruidos, se convierten en canteras de donde extraer piedras, columnas o adornos que pueden servir a otros propósitos más elementales. Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799) describe en páginas memorables los desastrosos efectos de la peste negra que llegó a Europa desde el Oriente a mediados del siglo VI. El retroceso económico provoca la decadencia de la cultura científica que había florecido en la Antigüedad. En 529 Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) cierra la Academia y el Liceo de Atenas, mientras que el Museo de Alejandría y la Biblioteca serán destruidos definitivamente por los árabes en 641. Sin embargo, incluso en este escenario hay algunos resquicios del Occidente donde los conocimientos técnicos sobreviven con resistencia: la práctica de los oficios encuentra en los monasterios y en los claustros un espacio propicio, y contribuye, además, a la revaloración positiva del trabajo físico y de las técnicas artesanales. Los deberes de la liturgia destacan la importancia de saber leer y escribir, mientras que la necesidad de ser autosuficiente confiere un valor positivo a la praxis, y alrededor de ella se crea una atmósfera favorable para la preservación y el desarrollo de las disciplinas prácticas. En el interior del monasterio crece una nueva comunidad de estudiosos, entregada no sólo al análisis de las Sagradas Escrituras, sino también al aprendizaje de las artes según necesidades de aprendizaje que no están exclusivamente relacionadas con el culto. Desde la abadía de Montecasino se

La decadencia y la crisis

La supervivencia de las artes y las técnicas

difunde, a partir de 529, el mensaje de san Benito; en él se dispone que el tiempo del monje debe ser dividido de manera equilibrada entre trabajo intelectual, trabajo manual y oración: éstos son los tres pilares del movimiento benedictino.

Entre los siglos V y X escasea la producción de obras originales, pero prevalece la voluntad urgente de no ver disperso y con riesgo de perderse el saber acumulado durante siglos. El trabajo de los enciclopedistas permite, entonces, a las clases cultas del Occidente mantener un vínculo directo con la cultura antigua: el pensamiento de Plinio *el Viejo*, Galeno, Vitruvio y Claudio Ptolomeo sobrevive en estos textos, que no carecen de valiosos datos de carácter científico y técnico. El esquema pliniano de la *Naturalis historia* se readapta a las exigencias de la cultura de la época, que busca en la variedad de la naturaleza un modelo para interpretar las Sagradas Escrituras y alabar la grandeza de Dios. La actividad científica de los conventos de la Alta Edad Media se concreta a la producción de obras enciclopédicas que sintetizan la ciencia heredada de la Antigüedad y mediada, hasta cierto grado, por los Padres de la Iglesia para relacionarla con los conocimientos del mundo de la época. Estas obras no carecen en absoluto de los más variados temas técnicos, que encontraron, por lo demás, en los monasterios un ambiente propicio de aplicación inmediata. El cambio de opinión radical acerca de las artes mecánicas, notablemente menospreciadas en la Antigüedad clásica, nace de la necesidad y obliga a encontrar un punto medio entre la tradición aristotélica que dominaba en los entornos aristocráticos y filosóficos y la situación actual. En la Antigüedad la cultura oficial sancionó la separación entre ciencia y tecnología como una diferencia entre lo cierto y lo sólo probable, entre la teoría y la práctica, entre la vida contemplativa y la vida activa. Con el término *artes* se designaban todas las actividades laborales dirigidas a la producción de algo, y en la edad helenística se introdujo una división ulterior que distinguía entre artes honorables y artes deshonrosas. En el siglo II a.C. Cicerón (106

La recuperación de la tradición antigua

a.C.-43 a.C.), en un célebre pasaje del *De officiis* (1, 150-151), afirmó que “[...] todos los obreros ejercen una profesión degradante; el trabajo manual no puede tener ningún rasgo de nobleza. Las profesiones destinadas a satisfacer las necesidades materiales han de recibir una mínima aprobación”. Cicerón sólo hacía la excepción —además de las artes liberales— del derecho y de los conocimientos de agricultura y arquitectura. Por otro lado, los *Disciplinarum libri IX*, compuestos hacia fines del siglo II a.C. por Varrón (116 a.C.-27 a.C.), que ya los antiguos reconocieron como hombre de gran sabiduría, habían reconocido como dignas de estudio, junto a las siete artes liberales, la medicina y la arquitectura.

Finalmente hay que admitir que, a pesar de la tendencia más generalizada que hemos descrito, la Antigüedad también conoció una tradición que valoraba la actividad práctica de un modo no negativo, cuyo representante principal fue el filósofo Posidonio (*ca.* 135 a.C.-*ca.* 50 a.C.), según el cual la invención de muchas técnicas se debía precisamente a los hombres sabios, y éstas permitieron al hombre pasar de un estado primitivo a uno mucho más desarrollado.

La división de las artes en la Alta Edad Media

Las siete artes liberales

La división de las disciplinas en siete artes liberales se había desarrollado, pues, desde el mundo antiguo, pero en la Alta Edad Media esta partición se consolidaría y adquiriría una caracterización más rigurosa. Bajo el engañoso título de *Las bodas de Filología y Mercurio*, Marciano Capela, gramático africano que vivió en el siglo V, presenta siete personificaciones de la cultura como las damas de compañía, o sea el cortejo, de Filología en el día de su boda con Mercurio. Las descripciones de Marciano Capela, que asignan una fisonomía y atributos típicos a las siete disciplinas, relacionándolas con las características de cada uno de los saberes,

tendrán una extraordinaria difusión a lo largo de toda la Edad Media y conformarán, además, un material de referencia básico para los escultores y artistas que se ocuparán, en los siglos XII y XIII, del repertorio decorativo de las grandes catedrales. Si Marciano Capela (*fl.* 410-439) excluye la medicina y la arquitectura de las artes liberales, Agustín (354-430) identifica, en cambio, en el conocimiento de la agricultura, la navegación y la misma medicina argumentos dignos de ser estudiados por su capacidad para conferir mayor valor a las obras de Dios ante los ojos humanos. En un pasaje del *De civitate Dei* (22, 24) Agustín declara que todas las artes pertenecen al intelecto humano y que entre ellas hay una sola distinción: las necesarias y las destinadas al placer (que son, por lo tanto, peligrosas).

Profundo conocedor de los clásicos que los monjes transcriben en el monasterio de Vivarium en Calabria, Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583) está convencido de que también las artes mecánicas contribuyen al conocimiento de la naturaleza. Muy interesado por la tecnología, Casiodoro describe en su tratado relojes de sol, relojes de agua, así como candiles dotados de un aparato para permanecer encendidos más tiempo —temas que ya habían estado presentes en los textos científicos de la época helenística—. Nos ha llegado una célebre carta escrita por Teodorico en la que le pide a Boecio fabricar un reloj solar y uno de agua para el rey de los borgoñones: al alabar la destacadísima labor de estudio y la traducción de los clásicos de Boecio, Casiodoro ilustra la habilidad del mecánico que es capaz de entender los secretos de la naturaleza e imitarlos por medio de la tecnología.

Las artes mecánicas

Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) se ubica en un cuadro conceptual similar en lo concerniente a las artes mecánicas. Considera la mecánica como una parte de la física junto a la astrología y la medicina, y la pone en conexión, pues, con el *quadrivium*. En las *Etymologiae*, su gran obra enciclopédica, Isidoro opina que los nombres de las palabras, a los que reserva particular atención, son la clave para entender la naturaleza de las

cosas. Otorga particular importancia a la medicina, definida como una segunda filosofía porque es capaz de abrazar todas las artes liberales. Una parte de la obra de Isidoro está dedicada al examen de la naturaleza, y en ella se incluyen los elementos de un verdadero inventario que abarca todo lo que concierne al hombre, a los animales, a la Tierra y sus partes. Obra destinada a tener una enorme difusión en la Edad Media, las *Etymologiae* de Isidoro presentan para cada tema una selección de los pasajes sintetizados de las obras conocidas y en circulación; la detallada especulación sobre el origen de los términos permite al lector remontarse al principio mismo del conocimiento. La nueva dignidad de la mecánica que ya vemos en Isidoro encuentra una nueva confirmación en la obra de Rabano Mauro (*ca.* 780-856); este erudito alemán, maestro en la escuela del monasterio benedictino de Fulda (centro de difusión de la cultura clásica y el cristianismo en Alemania), escribió numerosos textos, entre los que se cuentan los 22 libros del *De rerum naturis*, una enciclopedia universal del mismo tipo que la de Isidoro de Sevilla.

Las Etymologiae: de las palabras a las cosas

Motivado por la intención de acercar al cristianismo el contenido de las *Etymologiae*, Rabano Mauro crea la primera enciclopedia alegórica de la Edad Media. A partir de lo ya mencionado por Isidoro, Rabano Mauro llega a afirmar que la disciplina mecánica tiene que contemplar sobre todo la capacidad de trabajar la piedra, el metal y la madera, es decir, las artes productivas tradicionales.

Finalmente, a Juan Escoto Eriúgena (810-880) se debe la expresión *artes mecánicas*, documentada en el comentario que hace a la obra de Marciano Capela en un pasaje en que describe curiosamente las siete artes mecánicas que Filología ha dado en dote a Mercurio: es decir, estas artes mecánicas pueden existir paralelamente, en el individuo, a las artes liberales: mientras que las primeras son un producto del hombre, las segundas están insertas en el alma.

Véase también

"Los tratados técnicos de la Alta Edad Media: agricultura y arquitectura", p. 478; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483; "La tecnología en Bizancio", p. 489.

LOS TRATADOS TÉCNICOS DE LA ALTA EDAD MEDIA: AGRICULTURA Y ARQUITECTURA

GIOVANNI DI PASQUALE

La Alta Edad Media se caracteriza por la creación de un gran número de tratados técnicos. Entre los textos concernientes a la agricultura —disciplina que en el siglo II a.C. Columela había intentado elevar al rango de ciencia— destaca la obra de Paladio; por lo que toca a la arquitectura, el redescubrimiento de la obra vitruviana constituyó la base para la construcción de los nuevos edificios religiosos. Finalmente, Casiodoro retoma de los textos de Sexto Julio Frontino información sobre el mantenimiento de los acueductos monumentales.

AGRICULTURA

Antes del año 1000 las invasiones de los pueblos bárbaros en el Occidente europeo destruyeron progresivamente la civilización romana: despobladas y en ruinas, las ciudades abandonan el mantenimiento de las grandes vías de comunicación que habían sido uno de los grandes orgullos de la organización imperial; se olvidó la técnica de extracción de la piedra (que ya no se empleaba en la construcción) y las técnicas de producción de metales; con el abandono de los cultivos, extensos terrenos agrícolas se convirtieron en áreas silvestres. No por azar, el bosque y la campiña son el escenario de historias fantásticas en las que se

describen, entre otras cosas, fieras terribles, o se narra la aparición repentina de un santo que devuelve la hoz que la mano de un campesino había dejado caer en un pozo (testimonio claro de la importancia que el hierro tuvo para la época). La malnutrición y las epidemias abaten a la población, cuyo índice demográfico se halla en un marcado declive. La superficie territorial de labranza es, en verdad, ínfima. Sin embargo, la Alta Edad Media es testigo de una paciente y gradual recuperación de las obras de los antiguos en materia de agricultura, disciplina de la que no sólo no se pierde la enseñanza, sino sobre la cual, además, se redactan algunos tratados originales.

La agricultura en el mundo antiguo

En el mundo antiguo la agronomía había consistido en una colección de consejos y argumentos relacionados con la adecuada gestión de las cosas del campo, incluido todo lo que se relacionaba con el agro: animales, utensilios de labranza, jornaleros y sus procedimientos. Viñas, jardines, campiñas, cultivos y majadas constituyeron el escenario en el que laboraba el propietario de la tierra, para el cual, desde finales del siglo I a.C., se habían redactado densos manuales con información de tipo técnico, teórico y práctico. En el siglo I Columela se había hecho el propósito de elevar la agricultura al rango de ciencia, y para ello había descrito, con sumo cuidado, todo lo que el propietario de una parcela de grandes dimensiones tenía que conocer. Sin embargo, la obra que alcanzó mayor recepción y tuvo más seguimiento en la Alta Edad Media fue el *Opus agriculturae* de Rutilio Tauro Emiliano Paladio, personaje de la clase alta cuya existencia se ubica (no sin discordancias) en el siglo IV.

Paladio recuperó y compiló todo el conocimiento existente en su época en materia de agricultura; el contenido de su tratado se estructura con base en las labores del campo por desarrollar en los 12 meses del año e incluye, además, una parte dedicada al cuidado de los animales, que lleva por título *De veterinaria medicina*, así como un poema sobre los injertos vegetales, el *Carmen de insitione*. Los 127 manuscritos anteriores al siglo XV que nos han

llegado dan un testimonio fehaciente del extraordinario éxito que la obra de Paladio conoció en la Edad Media.

A este tipo de literatura pertenece el *De villis vel de curtis imperialibus*, redactado al final del siglo VIII y que contiene la descripción de los campos, bosques, viñas y cultivos de las propiedades imperiales en la zona de Aquisgrán, capital del reinado de Carlomagno, e incluye sugerencias sobre cómo administrar todo este haber para alcanzar la autosuficiencia. En este mismo rubro hay que ubicar también el proyecto del abad de Reichenau, que aspiraba a la construcción de un monasterio ideal en el que se reservaría sitio suficiente para un huerto con todo tipo de hortalizas, un vergel de árboles frutales y un jardín de plantas medicinales. Interés análogo podemos encontrar en Walafrido Estrabón (808 / 809-849), también abad de Reichenau, que en 838 redacta el *De cultura hortorum*, en el que se ocupa de manera precisa del cultivo de plantas para uso alimenticio y farmacéutico. A 848 se remonta la redacción del *De mensium duodecim nominibus signis culturis aerisque qualitatibus*, un poema en hexámetros compuesto por Wandalberto de Prüm, dedicado a Lotario, que contiene la lista de las labores agrícolas que deben llevarse a cabo en la región de Renania cada mes del año. Un interesante manuscrito encontrado en Avranches que lleva por título *De profonditate maris vel fluminis probanda* debe vincularse con el patrimonio de conocimientos de los agrimensores latinos. El objeto del escrito es ilustrar un sistema para la medición de la profundidad de un curso de agua. La solución propuesta consiste en usar un volumen pesado que, atado a una cuerda, se deja caer al fondo; a partir de ahí se mide el tiempo necesario para hacerlo regresar a la superficie; repitiendo esta operación en zonas diferentes se consigue una media de las profundidades. Sistemas de este tipo no son raros en la cultura de la época, que, sin embargo, enfrenta una dificultad casi insuperable cuando se trata de medir con precisión intervalos de tiempo. Para concluir este panorama de los textos dedicados a la agricultura en la Alta Edad

El rescate de los conocimientos para el cultivo

Media es preciso mencionar la colección de los *Geoponica*, una obra en 20 volúmenes cuya redacción tuvo lugar, presumiblemente, en el curso del siglo X y que reúne y sintetiza trabajos previos, entre los que se cuentan las obras de Vindonio Anatolio (*ca.* 350), Dídimo de Alejandría (*ca.* 500) y Casiano Bajo (*ca.* 600). El contenido, muy variado, pasa de la astronomía al cultivo de diversos tipos de trigo, de la lista de faenas estacionales a la producción de aceite y de vino, del cuidado general del huerto y la defensa contra insectos nocivos hasta los problemas de la cría de caballos, vacas, ovejas, camellos, palomas, abejas y peces. Los textos que hemos mencionado bastan para ejemplificar cabalmente el propósito de las clases cultas de la Alta Edad Media de vincular la posesión de la tierra con la adquisición de textos que contienen extractos de la antigua literatura agronómica, seleccionados expresamente para proporcionar información de inmediata utilidad práctica que pudiera aplicarse efectivamente en las diversas realidades regionales. Sin embargo, la amplitud de los espacios no cultivados, la resistencia de muchos suelos al antiguo tipo de arado y la expansión incontrolada de las áreas forestales acaban por demostrar lo inadecuado de las técnicas del pasado para las condiciones del presente: gradualmente, pues, en las regiones del norte de Europa empiezan a hacer su aparición aparatos, instrumentos y técnicas agrícolas que, compartidos entre los feudos y los monasterios, ya anuncian las profundas transformaciones que habrán de caracterizar el escenario agrícola europeo en los albores del año 1000.

Un mundo en transformación

Arquitectura

El otro sector de la tecnología en el que se concentran los esfuerzos de los hombres de cultura durante los siglos de la Alta Edad Media es el de la arquitectura. En esta disciplina el estudio del texto vitruviano constituye la base que permitirá la

construcción de los nuevos edificios religiosos. A caballo entre los siglos I a.C. y I d.C., el ambicioso proyecto de Vitruvio de otorgar una disposición racional a toda la disciplina arquitectónica, estableciendo sus normas y criterios, se materializó con la redacción del *De architectura*. Destinado a gozar de una grandísima influencia en siglos posteriores, este tratado no parece haber tenido, sin embargo, muy amplia difusión en la época de su redacción. Al periopdo tardío del imperio se remonta el compendio de Faventino (siglo IV), que, con el título de *Artis architectonicae privatis usibus adbreviatus liber*, concedía un generoso espacio a los capítulos dedicados a Vitruvio y a la construcción privada.

Alguna partes de la obra de Vitruvio fueron retomadas por Paladio, Sidonio Apolinar (*ca.* 430-*ca.* 479) y Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), pero es sobre todo en el capítulo XIX de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) donde encontramos una muy interesante reflexión global sobre la arquitectura. Según Isidoro, la arquitectura está compuesta por tres partes: *dispositio, constructio, venustas:* a pesar de que esta división pueda hacer pensar en una dependencia de la obra de Vitruvio, basta con detenerse en la definición de *dispositio:* "la descripción del área o el suelo de los fundamentos" (XIX, 9), o bien de *venustas:* "cualquier cosa que sea añadida a los edificios por motivo de adorno y decoración" (XIX, 11), para darse cuenta de inmediato de cómo el sentido atribuido por Isidoro a estos conceptos está ya muy distante del que les había dado Vitruvio. Parecería, por lo tanto —contrariamente a lo que suele suponerse—, que Rabano Mauro (*ca.* 780-856), el representante más importante de la recuperación de Vitruvio en la Edad Media, toma la pauta de Isidoro cuando en el *De universo* declara que "las partes de los edificios son tres: *dispositio, constructio, venustas*" (21, 2).

Las tres partes de la arquitectura

El tratado vitruviano tuvo muy buena difusión en la Alta Edad Media; esto lo confirman los manuscritos encontrados en muchas bibliotecas, entre los que podemos mencionar los de Reichenau,

Murbach, Bamberg, Regensburgo, Fulda, San Galo y Melk. Eginardo (*ca.* 770-840), educado en el conocimiento de los textos clásicos en el monasterio de Fulda y posteriormente responsable de las construcciones imperiales, ciertamente debió de conocer el *De architectura*, pues en una carta a un alumno confiesa las dificultades que enfrenta con los complicados términos técnicos que Vitruvio introdujo por primera vez en esta disciplina. No hay que descartar que el mismo Eginardo se haya basado en el texto vitruviano para la construcción de las basílicas de Steinbach y Seligenstadt en Hesse. Por otro lado, la obra de Vitruvio abordaba temas prácticos de indudable utilidad: la copiosa cantidad de información relacionada con plomería, meteorología, astronomía, gnomónica y mecánica, además de las abundantes noticias sobre el arte de la construcción, hacían de este texto un manual imprescindible.

Es interesante observar cómo ya antes del siglo X circulan dentro de algunas copias del tratado vitruviano partes que más tarde serán separadas y se agruparán bajo el título de *Appendix vitruviana*.

Los escritos de la Appendix vitruviana

En el manuscrito de Sélestat de mediados del siglo X se incluye, además del tratado de Vitruvio, el compendio de Faventino y extractos de Paladio sobre las villas rústicas, una parte sobre la correcta medición y una sección dedicada a las siete maravillas del mundo; tiene, además, dibujos de columnas, cuyas dimensiones y correcto posicionamiento en el esquema de la construcción constituyen el corazón de la teoría de la arquitectura, tema cuyo interés queda confirmado por la presencia de otro apéndice dedicado a la *Symmetria columnarum*. Finalmente, se incluyen también la *Mappae clavicula*, la traducción de un texto alquímico griego relativo a procedimientos técnico-artísticos en el trabajo artesanal y las *Compositiones*, que tiene secciones dedicadas a la construcción sobre agua y al mortero hidráulico.

De notable interés en la *Appendix vitruviana* es la sección dedicada a los pesos específicos de muchos metales, asunto

tratado marginalmente por Vitruvio en relación con el célebre episodio de la corona de Arquímedes (*De architectura*, IX, *praef.*). Es posible que esta parte dependa de la obra —hoy perdida— que el matemático Menelao de Alejandría (que escribía en Roma hacia finales del siglo I) dedicara al correcto procedimiento para determinar el peso específico de los metales y la densidad de los fluidos. De este mismo problema también se ocupan los versos 103-110 del *Carmen de ponderibus et mensuris*, en los que se describe un aparato para cuantificar el peso específico de los fluidos. También el autor de este poema, un cierto Piciano, o (como se cree hoy con mayor probabilidad) Remio Favino, que vivió entre los siglos IV y VI, debió de conocer la obra de Menelao.

La medición del peso específico

Por lo demás, no se trata de ninguna novedad. Un aparato parecido ya se había descrito en una carta enviada por Sinesio (*ca.* 370-413) a Hipatia (siglos IV-V) de Alejandría alrededor del año 400: encontrándose en cama por una enfermedad, Sinesio le pregunta a la estudiosa por un aparato con el que, presumiblemente, habría calculado el peso de las aguas para evitar las más pesadas. El instrumento en cuestión es el *hydroskopeion*, y la descripción minuciosa de Sinesio es suficiente para entender que se trata de un precursor de nuestro areómetro, ya conocido no sólo en el entorno médico, sino también entre los estudiosos de mecánica.

La Edad Media también conoce otro importante tratado técnico de la época romana imperial, el *De aquaeductibus urbis Romae* de Sexto Julio Frontino (*ca.* 30 / 40-103 / 104). Compuesto a principios del siglo II, contiene la información necesaria para el mantenimiento de los acueductos monumentales. El interés por esta obra también se debe a la popularidad que todavía en la Alta Edad Media tienen las aguas termales que se abastecen por medio de estos acueductos. Las termas, que en el mundo romano eran de lo más común y simbolizaban cierto tipo de civilización urbana que habría de difundirse extraordinariamente, tienden a desaparecer

Termas y acueductos

en la Edad Media, especialmente por la ruina de los complejos abastecidos artificialmente de agua. Casiodoro nos proporciona un buen testimonio del cambio de la cultura de los baños termales en la Antigüedad tardía. En una carta redactada en 527 a nombre de Atalarico (*ca.* 516-534), rey de los ostrogodos, Casiodoro describe la zona de Baia y exalta la naturaleza de la comarca; sin embargo, las virtudes de aquellas aguas constituyen ahora un pretexto para afirmar que los edificios termales erigidos por la mano del hombre, aunque grandiosos, no pueden competir con la belleza y la variedad de la naturaleza. La visita a las termas debe ser, ahora, una ocasión benéfica para el espíritu más que para el cuerpo. Adaptando valores e imágenes de la cristiandad que tienen por propósito remplazar los mitos paganos, las aguas termales que devuelven la salud se describen ahora como un regalo de Dios.

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371; "Cultura cristiana, artes liberales y conocimientos paganos", p. 377.

"El estudio de las artes mecánicas", p. 474; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483; "La tecnología en Bizancio", p. 489.

LA CULTURA TECNOLÓGICA ISLÁMICA: TRADUCCIONES, NUEVAS TECNOLOGÍAS, MECANISMOS PRODIGIOSOS

Giovanni di Pasquale

La difusión de la civilización islámica en Occidente constituye uno de los momentos más importantes para el desarrollo de las formas del saber científico y tecnológico entre la Antigüedad y el Renacimiento. Al entrar en contacto con los pueblos del Mediterráneo, la comunidad

cultural árabe contribuyó a la evolución de las técnicas manufactureras europeas y, a través de las traducciones de los textos griegos, a la recuperación de los conocimientos de la época clásica. Frutos de una civilización cuya tecnología mecánica era mucho más avanzada, las prodigiosas invenciones árabes asombraron a las más grandes cortes medievales del Occidente.

Musulmanes en Occidente y occidentales en Oriente

La cultura árabe, a través de un intenso proceso de adquisición del saber de los pueblos con los que llegó a estar en contacto, acumuló un valiosísimo repertorio de nociones bizantinas, sirias y judías, derivadas, en buena parte, de los conocimientos preservados en textos de la época griega clásica y helenística. Su papel histórico consistió, así, en propiciar una definición más detallada de los conocimientos más destacados de la edad helenística, y, por otro lado, añadir a éstos contribuciones originales sobre todo en los sectores de la alquimia, las matemáticas y la astrología.

Del Oriente llegan a Europa nuevas prácticas y nuevas sustancias o productos, especialmente en los ámbitos médico y farmacéutico, en la técnica del teñido, en la fabricación de instrumentos de medición, de precisión y de observación: baste recordar, en este sentido, la difusión de los diferentes tipos de astrolabio, la introducción de la esfera armilar y del globo celeste o el uso de los aparatos alquímicos.

Los conocimientos custodiados en los textos árabes llegan a Occidente a través de los centros culturales islámicos (sobre todo Toledo y Córdoba) y se difunden también gracias a nuevas traducciones al latín de manuscritos árabes. Los talleres técnicos y artesanales árabes se desplazan de un lugar a otro, especialmente en España y Sicilia, llevando consigo productos y materiales nuevos, fabricados o producidos con técnicas innovadoras. Las

artes decorativas, la elaboración del metal y el vidrio, el arte de la cerámica y las artes textiles descubren, así, métodos de producción que hasta entonces habían sido desconocidos en Occidente. Las vasijas recubiertas con esmaltes brillantes y pintadas tienen una demanda particular: a prueba de fuego, estos recipientes son útiles, además, para llevar a cabo experimentos alquímicos. Precisamente la superioridad en la calidad de las vasijas y de los hornos en que se colocan los alambiques contribuyó al gran éxito de las investigaciones de los alquimistas árabes.

Talleres y manufacturas

La manufactura de alfombras de lana como recubrimiento de paredes y suelos es un arte típico de la civilización islámica del que Europa adoptó muchos nombres de tejidos: el *damasco* deriva de la ciudad homónima, el término *tafetán* proviene del persa *taftah*, el *fustán* proviene de Fostat, un barrio de El Cairo. Mientras que Egipto sobresale por la producción de lino, Mesopotamia es famosa por la lana y Persia por el algodón.

Los cambios culturales también se ven favorecidos por las peregrinaciones de los pueblos occidentales a los lugares santos orientales: los romeros regresan a Europa llevando consigo reliquias, recuerdos, textos elegantemente ilustrados y tejidos preciosos. En efecto, si entre los siglos VI y VII los telares de Constantinopla trabajan en grandes volúmenes la seda preciosa que proviene de China, posteriormente, bajo el control musulmán, los brocados producidos en los telares egipcios y sirios empiezan también a exportarse y a competir con Bizancio.

Cambios culturales y materiales

Estas apreciadas telas no sólo visten a los personajes importantes del Occidente, sino que también envuelven las reliquias de los santos. Por otro lado, esos populares motivos ornamentales que tanta importancia revisten en la escultura de la Edad Media europea, como el águila, el dragón alado y el grifo, se inspiraron precisamente en el repertorio decorativo de las telas orientales.

La cultura a la que comúnmente nos referimos como “árabe” es fruto de una comunidad muy amplia que se extiende sobre un territorio vastísimo que abarca toda la zona comprendida entre el actual Pakistán y España. Esta región se hallaba unificada bajo el poder político de la dominación musulmana y se caracterizaba por el empleo común de la lengua árabe (aunque también debemos incluir a los pueblos iranios, que empleaban la lengua persa).

En este sentido, vale la pena citar la definición del historiador de la ciencia Aldo Mieli (1879-1950), según el cual, “con el término *árabe* a secas entendemos todo lo que se vio sometido al influjo directo o indirecto del entorno creado por la conquista musulmana y que se materializó en el imperio árabe de los califas y en los Estados islámicos que, posteriormente, derivan de éste” (*La Science Arabe et son rôle dans l’évolution scientifique mondiale*, 1966).

El islam, pues, entendido como factor cultural, favoreció históricamente un continuo intercambio entre Medio Oriente y Occidente. De hecho, ya desde su fundación el Imperio bizantino tuvo contactos con la cultura árabe, acogiendo en su seno muchos personajes de lengua siriaca, una lengua que a partir del siglo III empezó a remplazar el griego en Asia occidental. Por su parte, a partir del siglo IV los nestorianos de Constantinopla alcanzan la parte sudoccidental de Persia y desarrollan una intensa actividad cultural en la ciudad de Gondishapur, dando origen a una conspicua producción literaria en lengua siriaca que, además, comprendía la traducción de obras de Platón, Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Herón de Alejandría, Ptolomeo, Galeno e Hipócrates.

Cuando en el siglo VII los árabes entran en la escena del Mediterráneo establecen un sólido vínculo precisamente con el antiguo patrimonio cultural de las civilizaciones bizantina y persa, fruto de la obra de adquisición que habían llevado a cabo los nestorianos. La academia real de Gondishapur, donde, tras el

cierre de la Academia de Atenas de 529, los filósofos neoplatónicos habían hallado refugio, se convierte en el primer centro científico del Imperio musulmán. De ahí saldrán muchos eruditos que, posteriormente, se trasladarán a la capital Damasco.

El periodo de máximo florecimiento de la cultura musulmana coincide con el reinado de la dinastía abasí, familia de tradición persa que se apoderó del califato en 750 y trasladó su capital a Bagdad: entre 750 y 850 abundan las traducciones al siriaco, mientras que durante los siguientes 100 años se llevó a cabo un profundo proceso de adquisición y apropiación de la cultura filosófica y científica de la Antigüedad clásica al árabe. En 828, en Bagdad, se crea un observatorio astronómico que será el lugar de cita de los más destacados hombres de cultura, y en 832 el califa Mamun (786-833) funda una escuela de traductores dotada de una gran biblioteca que luego se convertirá en una universidad de la que formarán parte personalidades del más alto renombre en la cultura de la época, como Thabit ibn Qurrá y Hunayn ibn Ishaq, autores de traducciones al árabe de las obras y tratados técnicos griegos.

El periodo de máximo florecimiento

En este periodo se traducen al árabe los textos de Aristóteles (384 a.C.-220 a.C.), los tratados médicos de Galeno (*ca*. 129-*ca*. 201), las obras de astronomía de Claudio Ptolomeo (siglo II), las páginas de la *Mecánica* de Herón de Alejandría (¿siglo I?), de la *Neumática* de Filón de Bizancio (*ca*. 280 a.C.-220 a.C.), los escritos de Hipócrates (460 / 459 a.C.-375 / 351 a.C.) y otros textos de matemáticas y astronomía. Es gracias a estas traducciones como muchas de las obras podrán, finalmente, regresar a Occidente, traducidas al latín.

Eruditos y traductores

A los traductores y eruditos capaces de asimilar las nociones contenidas en los antiguos tratados de ciencia y tecnología también debemos el nacimiento del lenguaje filosófico y científico árabe, cuya terminología influirá en las lenguas modernas. En el campo de la alquimia se dan notables contribuciones: gracias al

contacto con la cultura árabe, esta disciplina recibirá un estímulo vibrante y sin precedentes; lo mismo ocurre con las matemáticas gracias al benéfico y provechoso intercambio con la cultura india y china.

La difusión del papel

Ahora bien, para entender plenamente cómo fue posible este fenómeno cultural de las traducciones, es imprescindible subrayar la importancia de la difusión del papel, un producto clave en el desarrollo de estos procesos, por tratarse de un óptimo (y muy económico) material de soporte para los copistas. Éstos pudieron contar con una fábrica construida por los chinos en Samarcanda, a comienzos del siglo VII, seguida muy pronto de otra construida en Bagdad en 795. Al mismo tiempo, no hay que olvidar el impulso de los califas, verdaderos protagonistas de esta revolución, que pusieron a la disposición de la empresa cultural todos los fondos necesarios para adquirir manuscritos griegos que pudieran ser llevados a Bagdad y luego traducidos.

LOS PRODIGIOS DE LA TECNOLOGÍA MECÁNICA ÁRABE

Finalmente, un apartado especial y más detallado merecen las contribuciones de los árabes en el sector de la tecnología mecánica desde antes del siglo X. El corpus de conocimientos de los mecánicos griegos —Ctesibio (siglo III), Filón de Bizancio, Herón de Alejandría— había pasado a Bizancio y, posteriormente, a la Persia de los sasánidas. En esa región la combinación de elementos antiguos y aportaciones culturales originales del ámbito bizantino, persa, sirio, indio y chino alcanzó una consolidación tal que hoy resulta muy complicado identificar con exactitud el origen preciso de muchas de las aportaciones. La disciplina mecánica islámica, configurada mediante este plural origen de sus aportaciones, encuentra su expresión más significativa en la obra de los tres hermanos Banu Musa: el *Libro de los mecanismos ingeniosos*.

Los Musa, que realizan su producción en el transcurso del siglo IX, estudian en Bagdad, donde tienen oportunidad de dedicarse al aprendizaje de la geometría, las matemáticas, la mecánica, la astronomía y la música. Empresarios y mecenas visitan a menudo Constantinopla en busca de textos técnicos y científicos que adquirir.

Las fuentes de agua corriente

El tema principal de su obra es la mecánica de fluidos, y las máquinas descritas en ella se basan en la combinación, siempre diferente, de 10 aparatos hidráulicos básicos. El flujo del agua se controla gracias a la combinación de vasos con válvulas y recipientes de vuelco. Las numerosas fuentes de agua corriente descritas confirman que la teoría de base es la tradición de la neumática helenística llevada a sus límites extremos: los efectos que pueden obtenerse con una tecnología basada en el simple traslado de líquidos de un recipiente a otro encuentra aquí su máxima expresión. Destinada a una gran difusión, la obra de los Banu Musa también presenta dos importantes intuiciones técnicas: la válvula cónica, presente en casi todos los aparatos descritos —y que en Europa circulará sólo a partir de un dibujo de Leonardo y alcanzará su difusión definitiva con el trabajo de Agostino Ramelli (1531-*ca.* 1600) en el siglo XVI—, y la manivela de leva, descrita para dos de los aparatos —que se adelanta por unos doscientos años al árbol de levas occidental—. Máquinas cada vez más complejas accionadas por agua, o bien por la caída controlada de un contrapeso, constituyen el gran orgullo de las cortes orientales. *Las claves de las ciencias*, obra enciclopédica escrita hacia finales del siglo X por Muhammad ibn Ahmad (*fl.* 976), describe la gran variedad de partes y piezas utilizadas por los constructores de aparatos mecánicos; no se representan relojes, pero sí están ahí todos los componentes que permiten el funcionamiento de uno. Tampoco en la obra de los Musa se incluyen relojes de agua, pero la mayoría de los aparatos mecánicos descritos funcionan con el mismo principio; además, los Banu Musa describen una lámpara que, con leves

Los componentes de los relojes

modificaciones, puede funcionar como reloj.

Por otro lado, desde hace tiempo se sabe que esta tecnología indudablemente permitió el funcionamiento no sólo de máquinas automáticas, sino también de complejos aparatos de neumática. Las investigaciones llevadas a cabo en el ámbito alejandrino por Ctesibio, Filón y Herón habían demostrado que un flujo regular de agua podía generar un movimiento controlable por un mecanismo en un determinado tiempo; los mecánicos de Alejandría encuentran en la civilización islámica a sus merecidos herederos, capaces de fabricar máquinas que impresionarán mucho a los occidentales. En este sentido, por ejemplo, en 807 la embajada de Harún al-Rashid, recibido en la corte de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800), porta como regalo un hermoso reloj mecánico accionado por agua. Eginardo (*ca.* 770-840), el historiador oficial de la corte carolingia, describe con evidente admiración este complicado dispositivo que al cumplirse cada hora deja caer una bolita en un recipiente para indicar el transcurso del tiempo, y al punto del mediodía acciona 12 puertas que se abren permitiendo la triunfal salida del mismo número de caballeros.

El reloj accionado por agua

El estupor de la corte de Carlomagno frente a esta maravilla de la tecnología evidencia la novedad que este aparato representó en aquella parte del Occidente europeo, en la que apenas se había iniciado un desarrollo hacia formas más adelantadas de civilización. Poco más de un siglo después el embajador de Berengario II (*ca.* 900-966), Liutprando de Cremona (*ca.* 920-972), quedará deslumbrado por los extraordinarios efectos de un mecanismo automático que tuvo oportunidad de apreciar en la corte del emperador de Bizancio. Se trataba de un árbol de bronce sobre cuyas ramas se posaban varios pajarillos, todos diferentes y todos labrados en bronce, que gorjeaban, cada uno con su propio canto; al pie del árbol se representaba el trono, guardado por dos leones mecánicos capaces de mover la cola y rugir. Entre

El mecanismo automático del emperador

este ruido de animales el trono imperial, según la crónica del estupefacto Liutprando, se elevaba del suelo, probablemente gracias a la acción de un árbol de levas perpetuo (*Antapodosis*, VI, 5). La atracción que producen estos pajarillos mecánicos capaces de cantar supera los confines del Medio Oriente: en el norte de Europa, en la saga de Tristán e Isolda del siglo XIII, se describe un mecanismo análogo, así como un perro automático capaz de moverse solo.

La precisión en la disposición y el montaje de las piezas con sus dimensiones relativas de manera que el efecto deseado ocurra precisamente en el tiempo exacto constituirá un avance fundamental en la historia de la tecnología y anuncia ciertos progresos que tendrán un impacto, sobre todo, en la construcción posterior de mecanismos automáticos, de planetarios y de relojes mecánicos.

Véase también

"Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico", p. 440; "De la práctica al texto: los maestros de la medicina árabe", p. 446; "La alquimia árabe", p. 460; "El estudio de las artes mecánicas", p. 474; "Los tratados técnicos de la Alta Edad Media: agricultura y arquitectura", p. 478.

LA TECNOLOGÍA EN BIZANCIO

GIOVANNI DI PASQUALE

En el periodo que corresponde a la Edad Media en Occidente, los pueblos del Extremo Oriente atraviesan un periodo culminante de desarrollo tecnológico; de esta región llegan a Europa muchísimos conocimientos nuevos; la encrucijada que permite esta circulación de conocimientos es la ciudad de Bizancio, gracias a su estratégica posición geográfica. Centro político y

económico de importancia primordial, Bizancio combina la tradición helenística con el espíritu oriental. No faltan, sin embargo, las obras originales bizantinas, sobre todo en los campos de la arquitectura y la tecnología de guerra.

BIZANCIO: ENCRUCIJADA DE CIVILIZACIONES

Los hitos de la tecnología no tienen un desarrollo lineal. Es difícil atribuir una cronología exacta a las técnicas, prácticas y saberes que, presentes en una región en un determinado momento, a menudo habían sido alcanzados tiempo atrás por otras civilizaciones. Durante la mayor parte del periodo que corresponde a la Edad Media en Occidente los pueblos del Extremo Oriente se encontraron en un momento cumbre de su cultura, y desde esas regiones llegaron hasta Europa muchos conocimientos importantes de carácter tecnológico. En el proceso de traslado de los saberes técnicos del extremo Oriente a Europa occidental Bizancio y la civilización islámica desempeñan un papel primordial.

Cuando el imperio cristiano de Constantino requiere una nueva capital la elección recae en Bizancio, situada en una posición estratégica en el punto de encuentro geográfico entre Europa y Asia. Alrededor de la antigua ciudad surge así, en 330, Constantinopla, que tiene que convertirse en una suerte de segunda Roma para satisfacer los planes del emperador. Mientras que en Occidente el cristianismo difunde los textos y las tradiciones de la latinidad, en Oriente Bizancio, continuadora de los césares y de su grandeza, reclama para sí, frente a los bárbaros y en pro de la Iglesia católica, la sucesión del Imperio romano. Centro político, militar y económico de importancia fundamental, Bizancio combina las tradiciones del helenismo con el espíritu oriental. Mientras que en las bibliotecas se mantiene y transmite el conocimiento de las obras del gran periodo de la tecnología

Helenismo y espíritu oriental

alejandrina, un arte y una arquitectura originales empiezan a embellecer la capital.

En la época de Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) florece un género específico de literatura arquitectónico-artística, la *ekfrasis*, literalmente "la descripción", de edificios que surge con el propósito expreso de describir los ambiciosos proyectos arquitectónicos de la nueva capital. Procopio de Cesarea, (*ca*. 500-después de 565), que escribió en el curso del siglo VI, compone hacia el final del reinado de Justiniano una obra dedicada a los laboriosos proyectos del emperador, el *De aedificibus*, cuyo propósito aspira a garantizar la fama eterna de Justiniano. En la descripción de la iglesia de Santa Sofía Procopio pone en evidencia no sólo la proporción de las formas y la geometría que constituyen la base del proyecto, sino, muy especialmente, el papel fundamental de la luz que se filtra a través de los inmensos vitrales, creando un efecto decididamente nuevo para la arquitectura del momento. La luz ejercerá, asimismo, un atractivo especial sobre Pablo Silenciario, autor de una *Descripción de la iglesia de Santa Sofía* que fue leída públicamente en 563, pocos días después de la consagración. Si bien estas descripciones pueden parecer una continuación de la tradición de los escritos técnicos arquitectónicos antiguos, hay que subrayar que en ellas se percibe, en todo caso, una nueva sensibilidad hacia las formas, las estructuras y los decorados que representan precisamente el comienzo de la arquitectura medieval.

La descripción de la arquitectura

EL ARTE DE LA GUERRA

Un tema particularmente rico en desarrollos, también en el aspecto de la escritura, es el del arte de la guerra. En la Antigüedad tardía, ya desde la época de su redacción, habían gozado de muy buena difusión en Occidente los textos de Vegecio (siglos IV-V) y del anónimo *De rebus bellicis*, que proponía

solucionar el debilitamiento de las fronteras y el peligro de las invasiones recurriendo a una drástica mecanización del ejército. Compuesto entre los siglos IV y V, el *Epitome rei militaris* de Vegecio aborda todos los aspectos del arte militar que de manera tan fehaciente había permitido a los romanos construir su inmenso imperio. La meticulosa y exhaustiva exposición de los temas, desde el reclutamiento hasta la disciplina interna, desde las tácticas de guerra hasta el adiestramiento en el buen empleo de las armas y la fortificación de los campamentos, convirtieron esta obra en el texto de referencia sobre el tema más importante en el mundo occidental hasta el Renacimiento.

Las extraordinarias máquinas de guerra descritas por el anónimo autor del *De rebus bellicis*, compuesto en la segunda mitad del siglo IV, no sólo aprovechan los conocimientos del pasado, sino que presentan también técnicas particulares que parecen anunciar grandes transformaciones en la mecanización del ejército: de la *liburna*, una embarcación de remos accionada por un árgano que entra en funcionamiento gracias a un cabrestante tirado por cuatro bueyes, al *ascogefyrus*, un puente transportable, numerosas variantes del testudo y, sobre todo, la *ballista fulminalis*, eficaz arma de lanzamiento que puede ser accionada por pocos hombres. Si bien es lícito imaginar que estos tratados no tuvieron gran influencia entre los pueblos bárbaros del norte, muy diferente es el caso en lo que concierne a la parte oriental del imperio.

En la época de Justiniano se redactan dos tratados anónimos, uno de estrategia y el otro de poliorcética. Por otro lado, en el siglo X León VI *el Sabio* (886-912) y Constantino VII *Porfirogénito* (905-959, emperador a partir de 912) son autores de compilaciones que reflejan una dependencia directa con la tradición alejandrina, pero que añaden algunas novedades relacionadas con la guerra naval. La continuidad con lo antiguo aparece sobre todo en la obra de Herón de Bizancio (10 a.C.-*ca.* 70). El nombre atribuido a este desconocido personaje, autor de una *Geodesia* y un *Tratado sobre el arte de la guerra* que

alcanzaron difusión a mediados del siglo X, indica una voluntad de relacionarse con uno de los máximos protagonistas de la tecnología antigua, Herón de Alejandría (siglo I), autor de numerosos tratados y maestro en el museo de la ciudad egipcia durante la segunda mitad del siglo i. En el *Tratado sobre el arte de la guerra*, después de declarar su deuda con el gran Apolodoro de Damasco (*ca.* siglo II), Herón de Bizancio resume en un lenguaje sencillo las complejas fórmulas de los tratados helenísticos sobre construcción de máquinas. Además, recurre con frecuencia al dibujo técnico: consciente de la importancia comunicativa de las imágenes, trata de transmitir con mayor eficacia los complejos detalles de las máquinas que describe. En comparación con la *Poliorcética* de Apolodoro de Damasco (en la que los dibujos eran bidimensionales), Herón de Bizancio presenta imágenes tridimensionales e inserta junto a cada máquina una figura humana que hace las veces de escala. Su lector ideal es el jefe militar, que, siguiendo meticulosamente sus instrucciones, estará en capacidad de conquistar con facilidad ciudades enemigas. Se presta una particular atención a los testudos, que Herón diseña de varias formas y dimensiones, provistos de ruedas o de blindajes para llevar a los hombres hasta las murallas mismas de las ciudades enemigas. Según Herón de Bizancio, los sitiadores deben alcanzar las murallas enemigas con el testudo y luego han de cavar una galería para penetrar en la ciudad (esto demuestra cierta desconfianza respecto a la eficacia de la vieja artillería). La buena recepción de este texto durante la Edad Media se confirma con la existencia de un manuscrito relativo a los *Tratados sobre el arte de la guerra* y a la *Geodesia* que formó parte de la biblioteca de los reyes normandos en Sicilia y posteriormente Carlos de Anjou (1226-1285) obsequiará al papa Clemente IV (*ca.* 1200-1268, pontífice a partir de 1265). Muy apreciado y buscado, este códice fue sustraído de la Biblioteca Vaticana, adonde no regresó sino hasta principios del siglo XVII.

El uso de las imágenes

Los testudos

De 950 data el tratado *De obsidione toleranda*, un anónimo

sobre la guerra desde el punto de vista de los sitiados, en el que se mezclan argumentos recientes y recomendaciones que provienen de autores antiguos como Arriano (*ca.* 95-180), Polibio (200 a.C.-118 a.C.) y Flavio Josefo (37 / 38-después del año 100). Las sugerencias para los sitiados van desde el almacenamiento de los víveres en un lugar seguro y la recomendación de que sean suficientes para el periodo más largo imaginable hasta la evacuación de enfermos, ancianos y niños para reducir el número de personas que alimentar; desde la destrucción de las áreas alrededor de la ciudad para que el enemigo no pueda sacar de ellas ningún beneficio hasta el almacenamiento de herramientas para herreros y albañiles y el censo de arquitectos y técnicos sustitutos para que, en caso de derrumbamientos o daños, pueda aumentarse rápidamente el espesor de las murallas y estar en posición de hacer arreglos inmediatos. La preocupación mayor, en sintonía con la obra de Herón de Bizancio, es que el enemigo alcance la base de las murallas y pueda, protegido por blindajes adecuados, arruinarlas o cavar galerías. El panorama de los tratados de poliorcética compuestos en Bizancio antes del año 1000 debe considerar también la obra de Nicéforo Urano, *Taktika*, escrita presumiblemente por encargo del gobernador de Antioquía en 999. Estratega de varias campañas militares en Siria, Nicéforo recopila y ordena las normas para el asedio y describe con atención las diversas máquinas de guerra, recomendando el empleo de materiales ligeros y fácilmente transportables. Apegándose a la tradición que recomienda llegar hasta el pie de las murallas para luego cavar galerías, Nicéforo introduce un importante y novedoso elemento. Sugiere que la galería se apuntale con vigas robustas y, una vez instaladas bajo las murallas enemigas, se les prenda fuego para crear, una verdadera "bomba incendiaria" capaz de causar importantes daños a las estructuras superiores.

Consejos para los casos de asedio

El conocimiento de los textos del pasado y la redacción de nuevos tratados que los resumen, pero que también añaden un

importante repertorio iconográfico, constituyen las líneas conductoras del discurso bizantino sobre el arte de la guerra, en el que la astucia humana todavía parece prevalecer sobre la tecnología mecánica.

El “fuego griego”

El descubrimiento que debió de ejercer mayor impresión en los enemigos de Bizancio fue, sin lugar a dudas, el “fuego griego”. En el catálogo de instrumentos y dispositivos bélicos heredado de las batallas navales del pasado el fuego griego constituyó por mucho tiempo una notable excepción. La posibilidad de arrojar proyectiles incendiarios ya era conocida: Heródoto (484 a.C.-424 a.C.) había descrito con motivo del asedio de Atenas por parte de los persas en 480 a.C. el uso de flechas cuya punta estaba cubierta con una estopa que se encendía al momento del lanzamiento; Tucídides (*ca.* 460 a.C.-*ca.* 400 a.C.) recordó, por las batallas de Platea en 479 a.C. y de Delos en 424 a.C., el empleo de fuelles para alimentar un fuego al que la brea proporcionaba una excelente mezcla incendiaria. El empleo de la brea y otras sustancias capaces de alimentar una llama que permaneciera encendida una vez arrojados los proyectiles ya era, pues, conocido tanto en el área persa como en el mundo griego, pero se trataba siempre de aplicaciones esporádicas. La primera mención escrita del “fuego griego” se remonta a 673 y se atribuye al arquitecto Calínico (siglo VII). No conocemos los ingredientes de su composición, pero es seguro que precisamente en ese momento cobra fuerza el uso de mezclas combustibles basadas en líquidos inflamables o en polvos. Es posible que entre los ingredientes estuviera el petróleo, disponible en toda la región del Medio Oriente, mezclado con salitre, azufre y carbón para crear una bala de brea que se comprimía, se inflamaba justo antes de ser lanzada sobre el enemigo y era capaz de permanecer encendida incluso sobre la superficie del agua. El lanzamiento se hacía utilizando tubos de cobre, que a veces se adornaban con elementos escultóricos que representaban seres mitológicos relacionados con el fuego, como las quimeras y los dragones. Una ilustración de un manuscrito de

la Biblioteca Vaticana muestra una embarcación que parece corresponder a la que León VI *el Sabio* definió como "barco sifonario": sobre la proa está montado un tubo móvil, inclinado de manera que sea posible expulsar el líquido inflamable desde abajo con la ayuda de una bomba aspirante e impelente.

Véase también

"Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias bizantinas II", p. 187.

"La filosofía en Bizancio", p. 365.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La medicina en Oriente y Occidente", p. 432; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450; "El estudio de las artes mecánicas", p. 474; "Los tratados técnicos de la Alta Edad Media: agricultura y arquitectura", p. 478; "La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577.

"El arte bizantino durante la época macedonia", p. 794.

CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN CHINA

ISAIA IANNACCONE

La Edad Media china se inició unos 250 años antes de la Edad Media europea. A una gran inestabilidad política y bélica sucedió, un siglo después, un periodo de gran desarrollo bajo la dinastía Liang. Se difunde una forma de economía monetaria y las ciencias y las técnicas alcanzan grandes progresos. El mismo progreso técnico y médico se advierte en el periodo que va de los siglos V a X: piénsese en la difusión de la imprenta de tipos móviles, la creación de los primeros relojes mecánicos y los grandes progresos de la medicina, que tendrán, mucho más tarde, su reflejo en Europa.

China, año 476. Mientras que en Rávena el "bárbaro" Odoacro (*ca.* 434-493), rey de los hérulos, depone a Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475) y da inicio, inconscientemente, a la Edad Media europea, en China el equivalente de la Edad Media ya se había iniciado en 220 con el colapso y la destrucción del Imperio Han, y continuaba aún su proceso, que no terminará sino hasta la reunificación territorial de 581. Este periodo se caracteriza por la fragmentación del territorio en muchos Estados autónomos, beligerantes entre sí, que tienden a invadirse y reconfigurarse recíprocamente, estableciendo fronteras inestables que hacen precaria la existencia humana y muy variable el número de Estados enemigos. Al norte, los "bárbaros" fundan numerosos Estados independientes (periodo de los Dieciséis Reinos); sigue luego la acción reunificadora de la poderosa tribu Tuoba, después de la cual se alternan cinco dinastías extranjeras cuyas instituciones están completamente sinificadas. También el sur vive un largo periodo de cambios dinásticos: en la vasta región donde el Yangzi domina el paisaje con su inmensa desembocadura se alternan, en rápida sucesión, seis casas reales, todas con capital en Nankín (periodo de las Seis Dinastías: Wu, Jin occidental, Song oriental, Qi, Liang, Chen). La reconstitución del imperio se debe a dos dinastías chinas, la Sui (581-618) y la siguiente, Tang (618-907), ambas fundadas por funcionarios militares rebeldes. Las derrotas externas (la de Talas contra los árabes en 751) y las revueltas internas (rebelión de An Lushan) catalizan la decadencia de los Tang y el regreso a la fragmentación territorial en Estados independientes hasta la llegada de la dinastía Song (960), que unifica el imperio.

Fragmentación y reunificación del Imperio Han

ECONOMÍA MONETARIA Y PROGRESO CIENTÍFICO EN EL SIGLO VI (ÉPOCA LIANG)

A menudo se ha planteado la hipótesis de que cada vez que la economía monetaria atraviesa una fase de desarrollo las creaciones conceptuales y técnicas que interesan a la ciencia experimentan adelantos y progresos. Si utilizáramos el crecimiento de la economía monetaria como una suerte de indicador del avance científico, es posible concluir que, entre los siglos V y X, el periodo más importante para China es el de la dinastía Liang (502-557), una de las seis dinastías que se alternan en el sur. El periodo Liang se caracteriza efectivamente por una fuerte circulación de moneda; el aumento de la acuñación se acompaña, desde el punto de vista tanto cualitativo como cuantitativo, por un caos monetario (coexistencia de monedas oficiales y monedas fuera de curso o completamente falsas) y la resultante atención rigurosa del Estado a la política monetaria, en una tentativa de racionalizar el sector.

Las tres teorías cosmológicas

Para la historia de la ciencia durante la época Liang el factor más importante es el clima de debate que se establece entre los partidarios de las tres teorías cosmológicas (*Gai Tian*, que representa el cielo como un casco hemisférico que cubre una Tierra cuadrada; *Hun Tian*, que imagina la Tierra esférica flotando en el interior de la esfera celeste, y *Xuan Ye*, que postula que los cuerpos celestes están sumergidos en un espacio vacío e infinito); teorías que conviven, gozando todas de un prestigio cultural muy similar y haciendo todas una aportación determinante a la formación del corpus de la astronomía tradicional china. Las etapas más significativas de la disputa se pueden establecer en 520, cuando el matemático y topógrafo Fang Xindu defiende la teoría *Hun Tian*, y en 525, cuando tiene lugar la conferencia-debate en la que se adopta oficialmente la teoría *Gai Tian* (inspiradora de todos los métodos para "medir el cielo"). Vale la pena subrayar que en China nunca hubo una prohibición oficial de ninguna teoría científica ni se procesó o arrojó a la hoguera a quien sostuviera cualquiera de estas teorías.

En esa época se consiguen notables progresos en la relojería

hidráulica; se compilan manuales razonados que explican las minucias del uso de los complicados relojes de agua y estos instrumentos experimentan muchos avances que los hacen más precisos y confiables. En 506 el matemático y astrónomo Zu Genzhi, autor de *Tianwen lu (Registros astronómicos)*, recibe el encargo de arreglar la clepsidra hidráulica que usan los funcionarios imperiales como modelo para la construcción de otros relojes de agua, y que claramente es inexacta; puesto que la precisión del reloj hidráulico depende de la regularidad de la cantidad de agua que gotea, y el goteo uniforme sólo puede lograrse manteniendo constante su presión desde el punto de salida, Zu Genzhi aporta varias soluciones técnicas brillantes: tres recipientes cilíndricos de bronce (en lugar de los dos tradicionales) con tapas que impiden la entrada de impurezas, grifos goterones con una forma igual y bien definida (se elige una boca de dragón) y dos vasijas horarias, una para el día y otra para la noche; entre estas modificaciones de Zu Genzhi debe precisarse que el recipiente intermedio está dotado, además, de una división que obliga al agua a dar un recorrido que hace constante su efusión hacia el recipiente de abajo.

Relojes y clepsidras hidráulicas

El interés por los instrumentos de medición del tiempo no puede estar separado del interés por las unidades de medida más apropiadas para marcarlo. En China la unidad clásica de medida del tiempo es el cuarto de hora, *ke* (14 minutos y 24 segundos); el día está dividido en 100 *ke*, pero también se divide en 12 dobles horas, *shi;* estas dos divisiones son independientes desde la época tardía de la dinastía Zhou (siglos V-IV a.C.). En la época Liang, por primera vez en la historia de la ciencia china, el emperador Wu, en 507, intenta relacionar entre sí los dos sistemas de medición del día: puesto que 100 no es divisible entre 12, propone reducir a 96 el número de *ke* que constituyen una jornada, de manera que un día puede ser indistintamente medido en 12 *shi* o 96 *ke*. En el año 544 el número 96 será finalmente remplazado por 108, más adecuado a

La medición del tiempo

la compleja especulación numerológica china derivada de los clásicos y también divisible entre 12. Las soluciones adoptadas por los Liang para conciliar matemáticamente las unidades de medida del tiempo permanecen inalteradas durante muchos siglos: hay que esperar hasta la primera mitad del siglo x (periodo de las Cinco Dinastías) para que surjan nuevas aportaciones.

En el campo más específicamente astronómico, con los Liang proliferan diferentes modelos uranográficos. Los detalles constructivos de estos modelos nos han llegado a través del *Sui Shu (Anales de la dinastía Sui)*. Alrededor de 550 se documenta la fabricación de un enorme globo de madera, perfectamente esférico, con los polos, la eclíptica, el ecuador celeste, las 28 *xiu* (constelaciones) y las estrellas; esta representación de la esfera celeste está rodeada por un anillo que representa la Tierra. El llamado globo Liang servirá de modelo para los constructores de globos celestes de las épocas posteriores.

Los Liang también dedican atención a los cálculos del calendario. El calendario adoptado en los primeros años de la dinastía es el *Yuanjia* de He Chengtian, promulgado en 443 por la anterior dinastía Liu Song; en 509 el emperador Wu decreta el empleo del calendario *Daming*, configurado en 462 por Zu Chongzhi y mucho más preciso que el precedente para el cálculo del año trópico. También importante es la obra de Liu Zhuo (544-610), que se ubica propiamente en el periodo siguiente a los Liang pero que se inspira en la ciencia desarrollada durante esta dinastía. En efecto, en su calendario *Huanji*, que se volverá oficial en 604, Liu Zhuo aplica el método de las diferencias finitas, del cual Zu Chongzhi ya se había ocupado. Zu Chongzhi es conocido por sus especulaciones en el cálculo del número π, por un texto clásico de matemáticas (ahora perdido pero que se contaba entre los textos que debían estudiar quienes deseaban presentar los exámenes imperiales) y por ser el padre del ya citado astrónomo Zu Genzhi. Alrededor del año 600 Liu Zhuo se ocupa también de perfeccionar la medida de la sombra del gnomon para registrar con mayor precisión los

El calendario

solsticios.

La geografía

En la época Liang la geografía, entendida como una indagación científica consciente indispensable para el estudio y el conocimiento de tierras y pueblos, alcanza notables progresos. En la historia de China éste es el periodo en el que nace el género literario llamado *zhigong tu* (ilustración de los pueblos tributarios), que se convierte en el cauce de toda una veta de investigación que podríamos definir como geografía antropológica. El primer texto de este tipo es de 550 y se atribuye al emperador Yuan, sucesor de Wu. También en el campo de la investigación geográfica en la época Liang se inicia una marcada tendencia a la racionalización de los datos existentes; hacia el fin de la dinastía se amplía el *Dili Shu (Libro de geografía)*, una obra enciclopédica que fue compuesta durante la anterior época Qi y que recoge alrededor de 160 monografías geográficas. El interés de los sabios Liang por poner al día los datos y la contribución para mejorar el *Dili Shu* no es en absoluto irrelevante si se piensa que este texto puede ser considerado el primer compendio de información geográfica. Los relieves cartográficos grabados sobre piedra y la compilación de un texto como el *Dingjing tu (Espejo ilustrado de la Tierra)*, con sus datos mineralógicos y geobotánicos, confirman el notable estímulo que la época Liang tuvo sobre las épocas posteriores. De hecho, la primera de estas obras servirá de modelo para los espléndidos testimonios cartográficos de la dinastía Song, y la segunda es una de las fuentes más importantes de las que se vale Li Shizhen para la compilación del celebérrimo *Bencao Gangmu* (finales del siglo XVI).

Del periodo Liang es preciso mencionar también el empleo de embarcaciones de rueda movida por pedales (esta invención se atribuye al almirante e ingeniero Huang Faqiu, que utiliza este mecanismo en 573, durante el asedio de Li Yang). El emperador Luan (552-554), de la dinastía Liang, describe por primera vez el uso de los carros de vela impulsados por el viento hacia tierra firme.

La pólvora, polvo negro o polvo pírico es una mezcla de salitre o nitrato de potasio, KNO_3 —poco higroscópico en comparación con otros nitratos y sustancia fuertemente oxigenada que reacciona violentamente con moléculas oxidables—, azufre —generalmente extraído por calefacción de la pirita (sulfuro de hierro, FeS)— y carbón. Esta mezcla, por primera vez mencionada en Occidente en 1240 en una obra de Abu Muhammad al-Malaqi ibn al-Baytar (*ca.* 1197-1248), que la llama "nieve china", fue descrita en China ya desde 808 (dinastía Tang) por el alquimista taoísta Zhao Naian en su *Qian Hong Jia Geng Zhi Bao Ji Cheng (Compendio exhaustivo del tesoro del plomo, el mercurio, la madera y el metal)*. La fórmula de Zhao consigna dos onzas de azufre y dos de salitre mezclados con un tercio de onza de aristoloquia seca. La aristoloquia *(Aristolochia)* es una planta rica en carbón. Experimentos posteriores con la mezcla de Zhao han demostrado que se inflama y quema vivamente, pero no es explosiva.

La pólvora

En 850, en el *Zhen Yuan Miau Dao Yao Lüe (Compendio del Dao del origen verdadero)*, atribuido a Zheng Yin pero más probablemente redactado por varios autores, se publican 35 recetas consideradas tan "peligrosas" como para ocasionar "descrédito" a todo aquel taoísta que las prepare; entre ellas está la mezcla de Zhao, pero la aristoloquia se sustituye por miel seca. Esta mezcla, que puede causar tales "fuego y llamas" que incendian con violencia a individuos y casas, se desaconseja con insistencia. Así, la fecha de 850 es la que tradicionalmente se registra para la invención de la pólvora en China.

Algunos documentos de 904 y 975 dan testimonio de los primeros usos del polvo negro con propósitos bélicos en un prototipo de lanzallamas. Con esta arma se lanza, desde un tubo de bambú, queroseno, al que se le ha prendido fuego con una mecha cubierta de polvo negro. A medida que los experimentos aumentan el salitre de la mezcla, su poder deflagrante se vuelve

cada vez más explosivo, y desde comienzos del siglo XI se inventan y usan verdaderas bombas, así como armas aptas para utilizarlas.

También la invención de la imprenta de tipos móviles está precedida y en cierto sentido encaminada en China por técnicas muy en boga en aquellas tierras desde la Antigüedad: ante todo la técnica de los sellos (que se usaba para estampar los nombres), que probablemente tenga un origen babilonio o sumerio; después está la tradición de inscribir en relieve sobre vasijas y objetos rituales caracteres de bronce mediante una coladura del metal líquido usando moldes adecuados; por otro lado, la litografía, que utilizaba como soporte la piedra grabada, proveyó un sustrato técnico nada despreciable; la introducción del budismo, luego, con el fenómeno de amplísima divulgación que le siguió, favoreció el desarrollo de ingeniosas técnicas y catalizó nuevas invenciones. Alrededor del siglo VI se utiliza un procedimiento que imprime imágenes sagradas a partir de una cartulina sobre la que se han practicado minúsculos orificios que forman la imagen que se va a reproducir; colocada luego sobre papel, ésta se rocía de tinta y se prensa sobre la hoja. Económico y rápido, el sistema permite la reproducción de innumerables copias con un diseño idéntico.

Los precursores de la imprenta

El primer texto chino impreso que se conoce se produjo entre 704 y 751 a partir de una matriz única de madera grabada: se trata de un documento budista encontrado en Corea, en el templo de Pulguk-sa de Kyongju. El primer libro reproducido con una técnica como ésta es el *Sutra del diamante*. Este texto, ahora conservado en el Museo Británico, fue descubierto en 1907 por Aurel Stein en Dunhuang, junto a una verdadera mina de muchos otros documentos; consiste en un rollo de 5.30 metros de largo por 27 centímetros de ancho, con una lujosa portada que representa al Buda que conversa con un discípulo y está rodeado de una miríada de seres celestes, sirvientes y otros discípulos. En muy poco tiempo la reproducción de textos sagrados es seguida por la reproducción de textos ordinarios. Los primeros son los calendarios; luego, en 847 y en 851 aparece la biografía del

alquimista Liu Hong; en la primera mitad del siglo X, una colección de las composiciones poéticas del literato He Ning; en 913, un comentario a Laozi del monje taoísta Xuan Zong. La publicación más importante que cierra el periodo es la impresión de 11 textos clásicos, editada por Feng Dao (un ministro prudente y longevo que sirvió durante varias dinastías) en 953.

Para el grabado de los textos se utiliza principalmente madera de peral por su textura fina, lisa y duradera; el azufaifo *(Zizyphus vulgaris)* se considera, en cambio, la segunda opción. Después de la incisión (a menudo para las dos superficies *recto-verso*) los bloques de madera se dejan en agua durante un mes y luego se secan a la sombra, se tratan con aceite vegetal y se glasean con la hierba *Achnatherum*. La invención de los tipos móviles, atribuida a Bi Sheng (*ca.* 990-1051), se remonta a principios del siglo XI.

Relojes mecánicos

Notable es también la evolución en la producción técnica de los relojes mecánicos. El primero de estos mecanismos fue construido en 725 por Yi Xing (683-727), matemático y monje budista. Una rueda, movida por fuerza hidráulica (agua), hace que una esfera (la esfera celeste, en cuyo centro, sostiene la hipótesis, se ubica la Tierra) dé una vuelta completa en 24 horas; alrededor de ella dos globos, que representan la Luna y el Sol, se mueven en círculo, engastados cada uno sobre un anillo diferente. Con cada vuelta de la esfera celeste hacia el oeste, correspondiente al movimiento de revolución completa de la Tierra, la Luna avanza 13 grados hacia el este y el Sol un grado en la misma dirección; después de 29 vueltas más una fracción de rotación de la esfera celeste, el Sol y la Luna se encuentran. Cada 365 rotaciones de la esfera el Sol, engastado sobre un anillo rotatorio, efectúa una vuelta completa. Vasijas que portan el líquido, engranajes, indicadores del tiempo, ruedas, ejes, dispositivos de detención y mecanismos varios hacían posible el funcionamiento regular de este reloj. El instrumento, además, está dotado de una campana y de un tambor que señalan las horas y los cuartos de hora. Los soportes del instrumento son de acero y el aparato de transmisión del

movimiento es el primer ejemplo conocido de mecanismo de escape. En 730 el reloj de Yi Xing es uno de los temas que se deben estudiar en el programa de los exámenes para funcionarios. A pesar de ello, el mecanismo se perdió antes de la llegada de los Tang, y en 976 Zhang Sixun construye otro más grande y sofisticado, que usa mercurio como fuerza hidráulica (el agua, en efecto, tiende a congelarse en invierno) y está montado en una torre de tres metros de altura: la máquina efectúa una revolución en 24 horas y los planetas siguen su curso a lo largo de la eclíptica, las horas se señalan con 12 paneles que aparecen y desaparecen. Recordemos que en Occidente, en 1271, en sus comentarios a la *Esfera* de Sacrobosco, Roberto Ánglico informa que algunos artesanos han intentado en vano construir una rueda mecánica que pueda ejecutar una vuelta completa exactamente en un día; habrá que esperar hasta 1310 para que se construya por fin en Europa un reloj mecánico. En 976 Zhang Sixun propone una mejoría para el reloj mecánico, introduciendo una cadena que transmite la energía a ruedas dentadas (cadena de transmisión).

El estudio astronómico se profundiza aún más por medio de los *Anales de la dinastía Jin* de 635, donde se registra por primera vez el principio según el cual la cola de los cometas siempre está orientada en sentido opuesto al Sol. Según la concepción china, el potente *qi* del Sol, es decir, su “soplo vital”, dicta la dirección de la cola.

En la antigua China se utilizan, asimismo, técnicas sofisticadas para la fusión de arrabio y hierro, para obtener una aleación menos cargada de carbono (procedimiento conocido a partir de 1863 como proceso Martin Siemens). Esta técnica aparece en China ya desde el siglo V y se describe en la centuria siguiente como un útil procedimiento para fabricar espadas y armas más resistentes.

En cuanto a las técnicas de construcción, Li Chun construye en 610 el primer puente de arco rebajado (todavía es posible admirarlo en Zhaoxian, provincia de Shanxi, sobre el río Jiao): de piedra, una sola tirada de 37.5 metros de largo, con un arco

rebajado por sostén; dos arquillos a cada lado, ubicados entre el semicírculo del arco y la tirada del puente, reducen el peso de la estructura, la hacen elástica y permiten que el agua, en caso de riada, pueda circular, reduciendo el riesgo de que el puente se inunde. La técnica del puente rebajado no será importada a Occidente sino hasta el siglo XIII; ejemplos de ello son el puente del Espíritu Santo (Pont-Saint-Esprit) sobre el Ródano, en Francia, y el puente Abbot de Bury St. Edmunds, en Inglaterra.

También la ciencia médica demuestra una gran precocidad en la cultura china. Hacia el año 650 el médico Cui Zhiti hace la primera distinción entre el bocio verdadero (hipertrofia de la glándula tiroides) y la hinchazón incurable de naturaleza tumoral, mientras que un contemporáneo suyo, Zhen Quan, publica una receta para curar tales afecciones que prevé el uso de glándulas tiroides de carneros castrados: desprovistas de grasa, secas, pulverizadas y reducidas a píldoras con azufaifas, deben ser tragadas por los pacientes. Otra prescripción indica el empleo de una sola glándula tiroides —también de carnero— que, desgrasada, debe dársele a chupar al paciente.

Medicina y alquimia

Otro episodio digno de mención es aquel que protagoniza el primer ministro Wang Dan (957-1027), que, a causa de la muerte de su hijo por viruela, ordena a médicos y alquimistas encontrar un remedio para evitar que toda su familia sea exterminada por la enfermedad. Así, nacen las propuestas de inocular gérmenes como vacuna. La técnica, que será mejorada posteriormente, consiste en retirar pústulas virulentas de los enfermos, secarlas, reducirlas a polvo, recubrir un pedazo de algodón húmedo con este polvo e insertarlo en la nariz del paciente. La absorción de los gérmenes por la mucosa nasal es el primer ejemplo histórico de vacunación. En 980 el monje naturalista Lu Zanning (919-1001) publica *Wu Lei Xiang Gan Zhi (Investigación sobre las cosas del mundo)*, donde se lee: “En caso de enfermedad debida a epidemia con fiebre se recogerá la mayor cantidad posible de prendas de vestir de las personas

La vacunación

contaminadas y se tratarán esmeradamente con vapor. De esta manera, el resto de la familia se salvará de la infección”.

A todo esto que hemos mencionado debemos añadir que hacia 625 (dinastía Tang) el matemático Wang Xiaotang propone un método para solucionar ecuaciones del tipo $x^3 + ax^2 - b = 0$ (es decir, ecuaciones de tercer grado); derivado de la práctica, este método sirve para buscar soluciones exclusivamente positivas.

Véase también

“La medicina en Oriente y Occidente”, p. 432; “La alquimia en la tradición grecobizantina”, p. 450; “La alquimia árabe”, p. 460; “La imagen de la Tierra”, p. 505.

El estudio de la Tierra: física y geografía

CIELO Y TIERRA SEGÚN LOS PADRES DE LA IGLESIA

GIORGIO STRANO

Con la difusión de la religión cristiana y la decadencia del Imperio romano la ciencia griega adquiere un aura de impiedad. El pensamiento científico griego se vincula con el culto a dioses paganos, o se juzga devoto de un dios creador carente de todo afecto por el género humano, o se considera imbuido de puro materialismo. Las objeciones cristianas a la ciencia dominante se habían iniciado, sin embargo, un siglo antes de la serie de invasiones bárbaras que provocó la disolución del Imperio de Occidente. Concretamente, los primeros Padres de la Iglesia sostuvieron graves sospechas y actuaron como críticos radicales de los contenidos del saber griego.

LA NEGACIÓN DE LA COSMOGONÍA GRIEGA

Con la difusión del cristianismo el deseo de hacer coincidir cada forma de conocimiento con el dictado de las Sagradas Escrituras, únicas depositarias del saber revelado, conduce a negar enfáticamente la sustancia empírica y teórica de aquellas doctrinas que tienen alguna relación directa con el mito judío de la creación. En particular, han de replantearse completamente los supuestos concernientes a la forma del Cielo y de la Tierra. Bajo esta postura, todas las teorías cosmológicas, sin importar sus

diferencias, deben ser rechazadas por igual, ya sea que se proponga un mundo sensible formado por la casual incorporación de átomos, como postuló Demócrito de Abdera (*ca.* 460 a.C.-*ca.* 370 a.C.), o compuesto por sistemas de esferas cristalinas concéntricas, como imaginó Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), o regulado por combinaciones de circunferencias, como teorizó Claudio Ptolomeo (siglo II). Toda cosmología griega debe ser rechazada para que el creyente pueda aceptar sin reservas el contenido de las Sagradas Escrituras. En este contexto también se vuelven objeto de discusión los resultados más elementales de la tradición que por tantos siglos había tenido en Alejandría de Egipto su principal centro de elaboración y difusión del saber científico.

Los primeros conceptos que fueron rechazados se relacionan con las dimensiones y la forma de la Tierra. En el mundo griego tales conceptos podían presumir de una tradición que había alcanzado su madurez con la medición exacta de la circunferencia terrestre por Eratóstenes de Cirene (270 a.C.-196 a.C.). A pesar de estos insignes avances, bajo la dirección de Lactancio (*ca.* 240-*ca.* 320) el pensamiento cristiano niega el concepto de la redondez de la Tierra y, por consiguiente, también la conclusión aristotélica de que los cuerpos pesados caen naturalmente hacia su centro. Por otro lado, Basilio (*ca.* 330-379) desdeña la idea de esfericidad del cielo, pues es contraria al mito judío de la creación: en un universo esférico no sería posible hallar un lugar para las “aguas superiores” mencionadas al inicio del Génesis. Estas aguas superiores adquieren un importante valor explicativo dentro de la concepción cosmológica de los Padres de la Iglesia: moderan el calor ardiente del Sol, de la Luna y de las estrellas, que de otro modo incendiarían la Tierra; su milagroso fluir hacia abajo produjo el Diluvio universal, y en un futuro próximo, cuando llegue el día del Juicio Final, extinguirán el fuego de todos los astros.

La forma de la Tierra

Hacia finales del siglo IV la doctrina cristiana empieza a elaborar una cosmología antitética a la cosmología geocéntrica de la tradición astronómica alejandrina. Diódoro (330-394), obispo de Tarso, propone la idea, acogida luego por otros escritores, de que el cosmos tiene la forma de un tabernáculo en el que la Tierra ocupa el fondo. Los ocho cielos cristalinos y esféricos de la tradición alejandrina —uno por cada cuerpo celeste conocido por la Antigüedad (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno) y otro para las estrellas fijas— no existen. Hay, por el contrario, sólo dos cielos, no esféricos sino en forma de bóveda. El primero sirve de techo a la Tierra y a las aguas inferiores (es decir, a los ríos, lagos, mares y océano que circundan los tres continentes conocidos: Europa, Asia y África). Este primer cielo o firmamento sostiene las aguas superiores y constituye, a su vez, el suelo del segundo cielo, bajo el que residen Dios y los ángeles. La idea de un universo en forma de tabernáculo es defendida por Teodoro (*ca.* 350-*ca.* 428), obispo de Mopsuestia. Éste afirma además que los movimientos de los astros no dependen de mecanismos de naturaleza geométrica, sino que son controlados directamente por los ángeles y sus movimientos dependen de la voluntad divina.

Una cosmología cristiana

Este sistema cosmológico alcanza su máxima expresión en la obra de Cosmas (siglo VI), llamado *Indicopleustes* (es decir, "navegante de las Indias"). En la *Topographia christiana*, además de ilustrar su propia vida y sus experiencias de largos viajes por mar, Cosmas se dedica a demoler, una a una, las concepciones astronómicas de Aristóteles y Ptolomeo. Dado que es extremadamente pesada, la Tierra no puede flotar inmóvil en el centro del universo sino que debe encontrar apoyo en el lugar más bajo. Por este mismo motivo ni la Tierra ni el cielo pueden tener forma esférica. Además, si tuviera tal forma la Tierra no hubiera podido emerger de las aguas el día de la creación ni hubiera podido ser cubierta por las aguas el

Cosmas Indicopleustes

día del Diluvio.

La verdadera forma del universo puede comprenderse sólo si se examina el tabernáculo que Moisés construyó en el desierto y que, según la tradición, fue hecho a imagen y semejanza del mundo visible. La Tierra es, por lo tanto, un plano de forma rectangular cuyo largo en dirección este-oeste es el doble de su ancho en dirección norte-sur. El océano que circunda los tres continentes está, a su vez, delimitado por otra tierra. Esta última fue la sede del paraíso terrenal y de la primera civilización que, debido al Diluvio universal y bajo la dirección de Noé, tuvo que embarcarse en el arca, atravesar el océano y establecerse con sus descendientes en los tres continentes centrales. La segunda tierra, que contiene el océano, también sostiene las cuatro paredes laterales del universo, que soportan un primer techo (sede de las aguas superiores y el firmamento) y un segundo techo que tiene la forma de medio cilindro y encuentra apoyo en las paredes norte y sur. El espacio de abajo del cosmos sería, entonces, la sede de los hombres y de los ángeles hasta el día del Juicio Final. Después de ese día las huestes angélicas y las almas de los beatos se trasladarán al espacio superior, donde vivirán por toda la eternidad con Dios.

La Tierra y el océano

Cosmas también ofrece explicaciones particulares para todos los fenómenos para los que la ciencia griega elaboró modelos físicos y matemáticos. Los ángeles mueven el Sol, la Luna, los planetas y todas las estrellas fijas por arriba de la Tierra y por debajo del firmamento. Las tierras que emergen de las aguas forman, en cambio, una suerte de enorme montaña, cuyas laderas pobladas se inclinan hacia el sureste. Esta inclinación queda probada por el ritmo más impetuoso de algunos ríos, como el Tigris y el Éufrates, por el más rápido avance de los barcos en las rutas hacia Oriente y por el recorrido oblicuo del Sol entre el alba y el ocaso. El ángel que se encarga de conducir al Sol se mueve siempre horizontalmente con respecto a la base del universo; su vuelo se percibe, sin embargo, como oblicuo debido a que la humanidad habita una

Los planetas y las estrellas fijas

superficie inclinada. La enorme montaña también sirve para explicar la sucesión del día y la noche. Esta última empieza cuando el ángel que arrastra al Sol se dirige hacia las regiones más septentrionales y parece desaparecer tras la enorme montaña.

Las estaciones

También la sucesión de las estaciones y la resultante variación en la longitud de los días, más largos en verano y más cortos en invierno, se explican de modo análogo: el mismo ángel se mantiene a un nivel más bajo en la estación fría y a un nivel más alto en la estación calurosa. De este modo, durante las noches invernales queda más tiempo detenido tras el horizonte de la enorme montaña y durante las noches veraniegas permanece más tiempo sin que la cumbre lo oculte.

Esta concepción del mundo parece estar comprobada por la gran experiencia práctica que Cosmas ha adquirido en sus numerosos y extensos viajes. La cosmovisión de Cosmas cumple, hasta el último detalle, la exigencia de fidelidad al texto de las Sagradas Escrituras que proclamaron los Padres de la Iglesia y es por lo tanto acogida sin mayores reservas por muchos de los autores del siglo VII que tocaron algún tema cosmológico o geográfico.

La idea de un cosmos en forma de tabernáculo tendrá seguidores hasta el siglo IX, sobre todo en la región que alguna vez fue el centro del Imperio romano: Italia.

Véase también

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La imagen de la Tierra", p. 505.

LA IMAGEN DE LA TIERRA

GIOVANNI DI PASQUALE

La exploración de nuevos espacios desconocidos siempre ha sido un estímulo para el conocimiento. El hombre de la Edad Media no está exento de esta atracción y se aventura

por mar al descubrimiento de nuevas tierras más allá del Atlántico. El descubrimiento de nuevos territorios trae consigo la exigencia de representar la imagen de la Tierra, en continua evolución, mediante mapas "viales" y cartografías simbólicas.

LOS PRIMEROS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS DE LOS PUEBLOS DEL NORTE Y SU DIVULGACIÓN

Con la escisión de la unidad política y cultural del Imperio romano en la Alta Edad Media se reduce el intercambio de información geográfica y se torna difícil la comunicación y la difusión de los descubrimientos geográficos. En realidad, durante la Edad Media aumenta considerablemente el conocimiento de muchas tierras inexploradas gracias a las osadas iniciativas de algunos grupos de viajeros (como los exploradores bizantinos en Asia o los audaces navegantes irlandeses y vikingos en el Océano Atlántico). Sin embargo, las noticias de estos descubrimientos a menudo no pasa del propio entorno inmediato de sus descubridores y, como tal, no produce un tangible aumento del saber geográfico.

El "primer" descubrimiento de América

Un ejemplo que muestra elocuentemente esta falta de circulación de la información es el hecho de que las expediciones náuticas de los pueblos del norte que llevaron al descubrimiento de Islandia, Groenlandia y América, ocurridas antes del año 1000, no fueron registradas ni transmitidas sino hasta mucho tiempo después, por medio de textos posteriores. Sin tener astrolabios, sextantes ni brújulas, los pueblos del norte recorren inmensos trechos de mar abierto desafiando el Océano Atlántico, el confín occidental del mundo conocido. Naturalmente, en ese tiempo nadie sabe qué puede haber más allá de esa inmensa extensión de mar aparentemente sin fin. Las primeras exploraciones de las que tenemos noticia parten de Irlanda y se emprenden a bordo del *curach*, una pequeña embarcación

revestida de pieles con tres o cuatro remos. El *curach*, uno de los cascos más ligeros y manejables jamás construidos por el hombre, es prácticamente imposible de hundir. Cuando el poeta latino Rufio Festo Avieno lo describe por primera vez hacia el año 500 el *curach* ya se ha empleado durante siglos para surcar los mares y ha desempeñado un papel primordial en el desarrollo social y económico de estas regiones. Íntimamente vinculado a la historia de los pueblos celtas, el *curach* es la embarcación sobre la que, en el siglo V, san Patricio regresa a Irlanda desde la costa occidental de Gran Bretaña, y es el barco que, según Sidonio Apolinar (*ca.* 430-*ca.* 479), los piratas del norte emplearon para atravesar el mar.

El curach

Nos han llegado testimonios documentales de una versión más grande de la embarcación, dotada de una vela cuadrada instalada sobre un mástil central, con timón y ancla de hierro.

Impulsados por el deseo de descubrir lugares aislados donde dedicarse a la meditación, los ermitaños irlandeses alcanzan, con la ayuda de estas embarcaciones, las islas Hébridas, las Órcadas, las Shetland y las Feroe. El monje Dicuil (siglo IX), uno de los hombres de cultura atraídos por la corte de Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador a partir del año 800), da información sobre una expedición efectuada por sus cofrades a las islas Feroe en 825. Entre estos navegantes cristianos se distingue san Brandán, que en la primera mitad del siglo VI alcanza las Hébridas y al que la tradición atribuye muchos viajes en barco. La figura de este santo marinero también se recuerda por la fantasmal isla de San Brandán, que a menudo aparece en los documentos náuticos británicos de la época y no desaparece de la cartografía sino hasta el siglo XIX.

La era del *curach* llega a su fin, sin embargo, con las invasiones de los vikingos a Irlanda, hacia finales del siglo VIII. Estas incursiones alteran completamente las condiciones pacíficas que habían permitido el desplazamiento a ultramar de los monjes irlandeses y que los habían llevado, al menos, hasta Islandia (donde, según la crónica del mismo Dicuil, llegaron en 795). No es

posible saber si, partiendo de esta última base, los monjes irlandeses habrán alcanzado también Groenlandia, adonde, en cambio, sí llegaron, con toda certeza, los noruegos. La propia Groenlandia se usa como base vikinga en ulteriores exploraciones que probablemente los llevan hasta las costas de América, según lo que narra la *Groenlandinga saga*, la fuente más antigua y confiable de cualquier noticia sobre los viajes de los noruegos. Aunque este texto se redacta en el siglo XII, los hechos que cuenta son muy anteriores. Su protagonista es Bjarni Herjolfsson, hijo de un colono noruego de Islandia. Hábil marinero, capaz de conocer su posición en el mar mirando el sol y de mantener una ruta fija siguiendo oportunamente los vientos, Bjarni quizá se trasladara a Groenlandia y luego cruzara el mar abierto hasta alcanzar la costa septentrional de América.

LOS TEXTOS: GEOGRAFÍA, MATEMÁTICAS Y DIARIOS DE EXPEDICIONES

Por lo que toca a los textos de carácter geográfico, es preciso referirse a las grandes obras enciclopédicas de la Alta Edad Media para conocer la información que se poseía generalmente sobre el tema. Basándose en Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), Beda *el Venerable* (673-735) compone una obra ambiciosa en la que aborda temas que van desde la creación del mundo hasta la descripción de los elementos que lo componen, con minuciosas observaciones sobre el firmamento, los planetas, los eclipses, los círculos polares y los trópicos, así como una disertación sobre vientos, mareas y zonas climáticas. En *De rerum naturis*, escrito entre 842 y 846, Rabano Mauro (*ca.* 780-856), además de abordar el tema de los fenómenos atmosféricos, describe algunas regiones de la Tierra con sus respectivas características: mares, costas, puertos y desiertos se presentan a partir de conocimientos populares, referencias indirectas o por numerosas citas de la Biblia. En 867 *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena (810-880), que adopta la forma de diálogo entre un maestro y un

alumno, toca también algunos temas de geografía matemática de origen helenístico, citando observaciones precisas sobre la longitud de la circunferencia del planeta y el método seguido por Eratóstenes en el siglo II a.C. en Alejandría de Egipto para calcularla.

Existen, además, importantes testimonios de literatura de viajes, como el *De locis sanctis*. Este texto cuenta el viaje del obispo franco Arculfo a Jerusalén alrededor de 670, pero lo redacta en un momento posterior el abad Adomnán de Iona (siglo VII). Esta obra inaugura toda una tradición de diarios de viaje a Tierra Santa. Es preciso mencionar también la *Chosmographia id est mundi scriptura*, que data de mediados del siglo VIII y fue compuesta por Aethicus Ister. En ella se narra un viaje imaginario alrededor del mundo en el que se consigna abundante información sobre la estructura de la Tierra y del cosmos junto con descripciones específicas de carácter regional. Cierra este recuento el *Liber de mensura orbis terrae* del ya citado Dicuil, que se remonta al primer cuarto del siglo IX. Inspirándose en la *Mensuratio provinciarum*, tratado escrito en el siglo IV por Julio Honorio, Dicuil busca ofrecer al lector una serie de datos sobre las distancias entre diversos lugares, con noticias sobre ríos, lagos y montañas.

La representación de la Tierra: mapas simbólicos y planos de viaje

Uno de los grandes problemas geográficos heredados de la Antigüedad es el de la representación de la Tierra. Ya desde los antiguos pitagóricos la Tierra empieza a pensarse como un globo dentro de una esfera más amplia correspondiente a los cielos; esta visión fue aceptada por filósofos, astrónomos y geógrafos de la edad helenística y romana y, por lo tanto, por los eruditos de la Alta Edad Media, que la describen según dos precisos modelos.

Por una parte, está el *orbis quadratus*, fruto de la hipótesis planteada por el geógrafo Crates de Malo (siglo II a.C.), según la

cual la Tierra presenta una división en cuatro áreas definidas por la extensión de los océanos; dos regiones están en el hemisferio septentrional y dos en el meridional; este último, opuesto al Mediterráneo, está habitado por los antípodas, hombres que no sólo viven al otro lado de la Tierra, sino que literalmente "viven de cabeza" o "tienen los pies al revés".

Orbis quadratus

El otro esquema de representación, muy difundido, es el llamado "mapa de T", el *Orbis Terrae*, que consiste en un círculo dividido por la cuenca del Mediterráneo y el río Nilo en tres partes, correspondientes a los continentes: Asia, África (señalada a menudo como Libia) y Europa. Estas tres partes están rodeadas por un único océano, visto como un gran río circular que rodea a las tierras conocidas. La primera representación de la Tierra de este género aparece en el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla, un texto ampliamente difundido en toda la Europa medieval, que indujo a muchos estudiosos a creer —erróneamente— que se había vuelto a creer en una Tierra plana.

Orbis Terrae

Esta equivocación encontraba también fundamento en la intervención literaria de dos autores cristianos: Lactancio (*ca.* 240-*ca.* 320), que, inspirándose en la descripción bíblica de la ecúmene, en sus *Institutiones divinae* habla de un universo en forma de tabernáculo, es decir, cuadrangular; algún tiempo después el bizantino Cosmas Indicopleustes (siglo VI), en su *Topographia christiana*, representa la Tierra como un tabernáculo en forma de paralelepípedo, con fondo plano, una alta montaña que domina su perfil y un arco por arriba de la base rectangular que representa la ecúmene. No obstante, si ya en el siglo VII Isidoro de Sevilla consigna que la longitud de la circunferencia terrestre —refiriéndose para ello al cálculo del geógrafo sirio Posidonio de Apamea (*ca.* 135 a.C.-*ca.* 50 a.C.)— es de 180 000 estadios, y con ella hace alusión directa a la circunferencia de la "rueda terrenal", o bien, según otros, a la "esfera", es evidente que los dos autores cristianos no gozaban necesariamente de mucho crédito

Isidoro y la esfera terrestre

entre los intelectuales de aquel tiempo.

Mapas simbólicos

Además hay que añadir que los mapas de T se consideran en su propio momento ni más ni menos que sólo un esquema representativo de la Tierra en su conjunto; una suerte de plano simbólico sin finalidades geográficas precisas. Del mismo modo debemos interpretar los planos regionales, que, como es de esperar, buscan ofrecer información esencial a los viajeros y lo hacen de manera esquemática. Un ejemplo famoso es la *Tabula peutingeriana*, copia medieval del más antiguo mapa de caminos que se haya preservado. Toma su nombre del dignatario de Augsburgo Konrad Peutinger, que en 1507 recibió como obsequio este rollo de pergamino de una longitud apenas menor a siete metros, con un ancho de 34 centímetros y dividido en 11 folios, de los que falta el primero, con la representación de las regiones más occidentales de la cuenca del Mediterráneo. Trazada presumiblemente en la Antigüedad tardía, la *Tabula peutingeriana* es sólo a primera vista un plano que se limita a representar la red de vías romanas; en realidad, incluso el lector más despistado puede darse cuenta de que posee una mina de información sobre ciudades, lagos, ríos, montañas y fronteras territoriales que hace honor a las exigencias de Estrabón (*ca.* 63 a.C.-después del año 21 d.C.), quien definió la geografía como una forma de conocimiento no teórico sino, al contrario, estrictamente útil y práctico, al servicio del hombre de gobierno (*Geografía*, I, 16).

A pesar de las limitaciones de claridad, en estos documentos es posible percibir los progresos de una disciplina en continua evolución. Si los mapas dibujados y los textos escritos son dos instrumentos de la geografía de la Grecia clásica cuya finalidad era representar la ecúmene o una parte de ella en un espacio geométrico o en un espacio narrado, los planos y mapas de la Alta Edad Media combinan ambas herramientas, persiguiendo, por un lado, una finalidad práctica y, por el otro, una simbólica. El objetivo de estos mapas no es representar, pues, la realidad física o la forma de la ecúmene, sino todo lo que resulta útil y funcional

a quien debe desplazarse de un lugar a otro, señalando en cada zona las ciudades, los pueblos, los ríos y, a la vez, destacando simbólicamente la posición de Jerusalén, ubicándola en el centro de la Tierra. Es por ello por lo que los mapas medievales, todavía hoy, constituyen documentos preciosos para repensar la historia del hombre en general y la de algunos lugares en particular. Los símbolos que emplean, los detalles urbanos que representan hablan elocuentemente de la transformación de los territorios y del gran desarrollo económico de determinadas ciudades.

Véase también

"Ciencia y tecnología en China", p. 493; "Tiempo, creación, espacio y movimiento en el siglo VI: Simplicio y Filópono", p. 510.

TIEMPO, CREACIÓN, ESPACIO Y MOVIMIENTO EN EL SIGLO VI: SIMPLICIO Y FILÓPONO

ANTONIO CLERICUZIO

En la Alta Edad Media las principales doctrinas físicas se discuten generalmente en los comentarios a los textos de Aristóteles. Entre éstos destaca el trabajo del neoplatónico Simplicio y de Juan Filópono, quien, basándose en su concepción cristiana de la naturaleza, sustenta, por una parte, una posición creacionista del origen del universo y critica, por la otra, la teoría del movimiento del Estagirita.

LOS COMENTARIOS ARISTOTÉLICOS

En la Alta Edad Media el debate filosófico y científico en torno a los conceptos de espacio, tiempo y movimiento recibe una influencia significativa de las ideas cristianas sobre Dios y sobre sus relaciones con el mundo natural. Las filosofías neoplatónicas y

aristotélicas siguen proveyendo los elementos esenciales de la reflexión filosófico-científica, pero ahora se reinterpretan y, a menudo, se critican a la luz de concepciones monoteístas y creacionistas. Las principales doctrinas físicas se discuten comúnmente en los comentarios a los textos de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), que desempeñan un papel central en la discusión filosófica y seguirán desempeñándolo por más de mil años. El objetivo principal de los comentarios es explicar un texto (literario, teológico, filosófico o científico) que, para la comodidad de la exposición, se divide en lemas. El lema es la cita del texto por comentar y normalmente va seguido de un análisis del pensamiento del autor. Los comentarios aristotélicos, que tienen un objetivo tanto didáctico como filosófico, contienen interpretaciones a menudo divergentes del pensamiento del Estagirita. Uno de los principales comentadores antiguos es Alejandro de Afrodisia, escolarca del Liceo, nacido al final del siglo II, que defiende el pensamiento de Aristóteles contraponiéndolo a otras doctrinas filosóficas. El más conocido comentador posterior es Simplicio (siglo VI), filósofo de orientación neoplatónica que trata de demostrar en la exégesis de los textos aristotélicos que entre Aristóteles y Platón (428 /427 a.C.-348 / 347 a.C.) hay una concordancia sustancial.

Lemas y comentarios

En el siglo VI, en Alejandría, Juan Filópono, comentador cristiano de Aristóteles y autor de numerosos tratados filosóficos y teológicos, pone en tela de juicio algunos conceptos clave de la filosofía aristotélica. Las críticas de Filópono a Aristóteles tienen origen en una teoría del espacio, el tiempo y el movimiento que se basa en su concepción cristiana de Dios y de la naturaleza.

DIOS, TIEMPO, COSMOS

En 529, año en que el emperador Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527) decreta el cierre de la enseñanza de la filosofía neoplatónica en Atenas (donde enseña Simplicio),

Filópono escribe un tratado polémico contra Proclo (412-485) dedicado al tema de la eternidad del mundo. Filópono sustenta la idea de la creación a partir de la nada *(creatio ex nihilo);* esta creación es obra de un artífice divino cuyo poder es superior al de cualquier agente natural. Se trata de una concepción extraña tanto para la filosofía de Platón como para la de Aristóteles. Para Platón, el Dios-artífice modela una materia amorfa pero no la crea; para el Estagirita, nada se produce del no ser, y el cielo es un cuerpo divino y por lo tanto tiene que ser eterno. Filópono sustenta, por el contrario, que sólo Dios está dotado de omnipotencia y de un poder inagotable, y que todos los cuerpos del universo tienen poderes y duración limitadas. La concepción creacionista de Filópono, o bien, la "creación a partir de la nada" suscitan las objeciones de Simplicio, para quien la idea de un Dios que, en un primer momento, no hace nada y luego, en otro determinado momento, crea los elementos, sólo para luego no actuar más —siendo el cosmos capaz de existir sin su intervención—, constituye una concepción filosóficamente insostenible. Hace falta hacer notar que las objeciones de un filósofo pagano como Simplicio también tienen un peso considerable entre los filósofos cristianos. No todos los cristianos de los primeros siglos opinan que el universo haya tenido un principio. Por ejemplo, Sinesio de Cirene (*ca*. 370-413), obispo y filósofo cristiano influido por la filosofía platónica, niega que el universo haya tenido principio y que tenga fin. Filópono presenta su concepción de la creación del universo como perfectamente compatible con la visión del tiempo expresada por Platón en el *Timeo*: el tiempo tiene su principio con el cosmos y no hubo nada antes de él.

La creación a partir de la nada

Filópono refuta la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Los argumentos de los que se vale provienen, en gran parte, del propio pensamiento del Estagirita, con el objetivo de enseñar que la eternidad del mundo es incompatible con la concepción aristotélica del infinito. Si se concede, afirma Filópono, que el cosmos es eterno, se tiene que

El tiempo y la

admitir, en consecuencia, la existencia de un infinito en acto, o sea, la existencia de una infinitud de años, así como de individuos engendrados en el curso de esos años. Pero el propio Aristóteles niega la existencia del infinito en acto. Por consiguiente, sustenta Filópono, el universo forzosamente debió tener principio y tendrá fin. Filópono sustenta la existencia de un Dios personal y considera la creación como el fruto de la libre decisión de Dios, que es independiente del mundo. Ningún movimiento y ningún cuerpo pueden ser eternos. Ya que el universo es un cuerpo finito, no tiene en sí el poder de existir para siempre.

eternidad del mundo

Filópono niega, por lo tanto, la existencia del quinto elemento increado e incorruptible: el éter con el que, según Aristóteles, se forman los cuerpos celestes. Las estrellas tienen diferente tamaño y luminosidad, y esto depende, afirma Filópono, de la materia de la que están constituidas. Los cuerpos celestes, contrariamente a lo que afirma Aristóteles, son cuerpos compuestos, principalmente de fuego que se alimenta de combustibles (como ocurre con los fuegos terrenales). Siendo cuerpos compuestos, también los astros están sometidos a generación y a corrupción. Negados la eternidad del mundo y el carácter increado e incorruptible de los cuerpos celestes, en el comentario a los *Meteoros* de Aristóteles Filópono busca unificar las causas de los fenómenos celestes y los terrestres. Las propiedades de los cuerpos celestes también están presentes en los cuerpos terrestres. Contra estas concepciones de Filópono, Simplicio reafirma la incorruptibilidad de los cielos (probada por las más antiguas observaciones astronómicas, que confirman la constancia de los movimientos celestes y la inmutabilidad de las estrellas y los planetas). Además, objeta Simplicio, si la materia de los cuerpos celestes y la de los cuerpos terrestres fuera la misma, como Filópono sostiene, los unos actuarían sobre los otros produciendo confusión y destrucción, pero vemos que, en realidad, en el mundo celeste reina un orden inmutable. La respuesta de Filópono a las objeciones de Simplicio es que los

cambios de los cuerpos celestes se llevan a cabo durante periodos muy largos y, por lo tanto, nosotros no tenemos la menor noticia ni —mucho menos— experiencia alguna de ellos.

TEORÍAS DEL MOVIMIENTO

Filópono también pone en tela de juicio la teoría del movimiento, tema central de la física aristotélica. Según Aristóteles, el movimiento requiere que haya un motor y un móvil en continuo contacto entre sí; además, requiere que haya una resistencia. La velocidad, para Aristóteles, es directamente proporcional al peso, que está determinado, a su vez, por la composición elemental del cuerpo. Por lo tanto, en el movimiento natural, si el peso es el mismo, la velocidad es inversamente proporcional a la resistencia.

Peso, velocidad, movimiento

Se puede resumir, así, la concepción aristotélica en los siguientes términos: si la fuerza es suficientemente grande para vencer la resistencia del medio y producir movimiento, entonces la velocidad es proporcional a la relación entre la fuerza motriz y la resistencia. Supongamos que haya un movimiento en el vacío: la densidad del medio sería igual a cero y, por lo tanto, el movimiento tendría lugar instantáneamente. Esto es imposible; por lo tanto, en el vacío, según Aristóteles, no podría haber movimiento. Filópono refuta la concepción aristotélica según la cual la velocidad de caída de los cuerpos es proporcional a su peso. Rechaza la idea aristotélica de que los cuerpos más pesados caen más rápidamente y propone un experimento que posteriormente llevaría a cabo Galileo Galilei (1564-1642): si se dejan caer al mismo tiempo cuerpos de masa diferente, éstos llegan al suelo al mismo tiempo. Para Filópono, la entidad fundamental y original que determina el movimiento es la fuerza motriz, y el tiempo necesario para recorrer cierto espacio es proporcional a ella. A este tiempo debe añadirse un tiempo adicional, que es función de la resistencia del medio. El retraso causado por el medio resistente es un factor que

hay que eliminar del movimiento natural que el cuerpo tendría en el vacío; por consiguiente, contra Aristóteles, Filópono afirma que, si existiera un espacio vacío, en él el movimiento sería posible y tendría una velocidad determinada. Incluso sin sustentar la existencia del vacío en acto, Filópono critica la doctrina aristotélica del espacio y define este último como pura dimensionalidad, carente de toda corporalidad y también de cualquier diferenciación cualitativa. Lo alto y lo bajo adonde tienden los cuerpos sublunares no son una cualidad intrínseca del espacio. Los cuerpos se mueven hacia arriba o hacia abajo no por una fuerza ejercida por el lugar natural, sino por una innata tendencia a alcanzar el lugar que les ha asignado el Creador.

Filópono también rechaza la teoría aristotélica del movimiento de los proyectiles y propone una solución que ejerció una considerable influencia en las discusiones medievales y renacentistas en torno a esta cuestión. Según Aristóteles, todos los cuerpos del mundo sublunar (de la región que se encuentra bajo la órbita de la Luna, o sea sobre la Tierra o en proximidad de ella) tienden a restablecer la condición de orden que les confiere la permanencia en sus correspondientes lugares naturales. Es por esto por lo que, cuando un cuerpo se encuentra fuera de su lugar natural, tiende "naturalmente" a regresar a él. Así, un objeto pesado arrojado hacia arriba se mueve con un movimiento no natural, sino, como dice Aristóteles, con un movimiento "violento", que, por lo tanto, necesariamente se agotará y cederá su lugar al movimiento natural hacia abajo. Mientras que en el movimiento natural la fuente del movimiento (o motor) es una fuerza interior del ente en movimiento, en el movimiento violento se trata de una fuerza externa que tiene que estar constantemente en contacto con el móvil. Los movimientos de los proyectiles (un caso de movimiento violento) después de que éstos se han separado del proyector, es decir, del agente que infunde el movimiento (por ejemplo, el individuo que tensa el arco o hace girar la honda), requieren siempre la presencia de un motor que esté en contacto con ellos.

Filópono contra Aristóteles

Para Aristóteles, este motor es el aire, que transmite el movimiento (acompañando y transportando al cuerpo arrojado). Las argumentaciones de Filópono parten de la constatación de que el aire, según lo que el propio Aristóteles afirmó, se resiste al movimiento y, por lo tanto, no puede considerarse la causa de su continuación, como, por lo demás, se lee en otros pasajes de sus obras. En segundo lugar, se pregunta Filópono, cuando se arroja un objeto ¿se ejerce una acción sobre el objeto o sobre el aire que lo rodea? La respuesta es obviamente que la acción se ejerce sobre el cuerpo, no sobre el aire; tanto es así que podríamos imaginar el movimiento de una piedra arrojada por una mano incluso si no hay aire interpuesto. La explicación aducida por Filópono es que una fuerza cinética incorpórea (que luego llama *impetus)* se imprime en el cuerpo, no en el medio, y esta fuerza lo mantiene en movimiento hasta que se consume debido al peso de la resistencia del aire.

Materia y espacio

En su tratado contra Proclo, basándose en un controvertido pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (7.3), Filópono define la materia primera como extensión en las tres dimensiones. Si se abstrae de todas las posibles formas de los cuerpos, lo que resta es un sustrato dotado de una extensión en las tres dimensiones. Contra esta concepción se presentan dos objeciones, las dos basadas en la propia filosofía de Aristóteles: la primera es que la materia primera no existe separadamente de las formas y no es conocible en sí; la segunda es que la extensión no puede definir la materia primera dado que, según Aristóteles, es un accidente. En otras palabras (y siempre siguiendo los argumentos del propio Aristóteles), la extensión depende, para su existencia, de los cuerpos y no viceversa. Filópono entiende la materia primera como sustrato primero de todos los cuerpos, una extensión tridimensional indefinida y desprovista de cualidades. La

extensión tridimensional no es un accidente, sino que es esencial, es constitutiva de la materia primera, como el calor es constitutivo del fuego. Afirma, así, que la extensión tridimensional es lo que define un cuerpo.

También el concepto aristotélico de lugar entra en las refutaciones de Filópono. Para Aristóteles el lugar es el límite inmueble de un cuerpo continente, o bien, el lugar de una cosa es el confín interior del primer cuerpo inmóvil que la contiene. Consigue así que no se pueda admitir el espacio separado de los cuerpos. Para Filópono, el lugar es la extensión tridimensional de los cuerpos y admite, por lo tanto, la existencia de un espacio separado de los cuerpos.

Filosofía, teología e influencia del pensamiento de Filópono

Después de 553, durante unos veinte años, Filópono interviene en las disputas teológicas, tanto sobre la naturaleza de Cristo como sobre la Trinidad. Filópono sustenta la doctrina monofisita, que atribuye a Cristo una sola naturaleza, la divina, doctrina que había sido condenada en el Concilio de Calcedonia (451) y, posteriormente, en el Concilio de Constantinopla (553). Además, sostiene que cada una de las personas de la Trinidad constituye una sustancia distinta y, por lo tanto, se trata de tres divinidades (triteísmo). Las argumentaciones de Filópono tienen carácter lógico y se basan en la concepción de los universales como sólo existentes en el pensamiento. La Trinidad —dice Filópono— es un universal y, por lo tanto, sólo existe en nuestra mente. Las tres personas son distintas y se asimilan a la naturaleza divina de la misma manera en que los individuos de una misma especie forman parte de ella.

La Trinidad es un universal

Condenadas por la Iglesia en 681, las obras de Filópono tienen una influencia tardía en el Occidente cristiano. El filósofo y científico islámico al-Kindi (?-*ca.* 873) se inspira en su pensamiento para elaborar su crítica de la doctrina de la eternidad

del mundo. Juan Buridán (*ca.* 1290-*ca.* 1358) y Nicolás Oresme (1323-1382) retoman la explicación del "movimiento violento" propuesta por Filópono y siguen sus concepciones para la formulación de la teoría del *impetus*. En el Renacimiento su concepción de la materia y el espacio será aprovechada por Francesco Patrizi (1529-1597), mientras que en el siglo XVII Galileo imprime nuevo impulso a las críticas de Filópono a la doctrina aristotélica del movimiento.

Véase también

"Ciencia y tecnología en China", p. 493; "La imagen de la Tierra", p. 505.

"Transmisión y recepción de los clásicos", p. 531; "Herencia clásica y cultura cristiana: Boecio y Casiodoro", p. 523; "Alcuino de York y el renacimiento carolingio", p. 537.

LITERATURA Y TEATRO

INTRODUCCIÓN

EZIO RAIMONDI y GIUSEPPE LEDDA

El encuentro en el Purgatorio entre Dante (1265-1321) y los poetas antiguos de la "bella escuela" que se escenifica en el canto IV del *Infierno* es, a juicio de Ernst Robert Curtius (1886-1956), uno de los máximos críticos literarios del siglo XX, un episodio extraordinariamente revelador. En él puede percibirse la culminación del largo y laborioso proceso de diálogo y enfrentamiento que había tenido lugar entre la nueva cultura cristiana y la herencia de la literatura clásica: este proceso representa, en realidad, la fundación de la tradición europea mediante la fusión de la espiritualidad cristiana y el patrimonio literario antiguo.

Cultura cristiana y tradición clásica

Tal proceso, sin embargo, cruzó un largo camino de complejidades y contrastes en el que se alternaron momentos de mayor receptividad con otros de resistencia y franca oposición. El difícil equilibrio, la búsqueda de fórmulas que permitieran conservar el legado cultural, literario y retórico clásico pero plegándolo a las exigencias de la nueva cultura cristiana, acapara todos los empeños de los Padres de la Iglesia y de los máximos intelectuales de los siglos IV a VI. Para Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420), traductor de la Biblia al latín, la cultura clásica, en la que él mismo ha abrevado intensamente y por la que ha quedado profundamente marcado, debe rechazarse como cultura autónoma y sólo es legítima en la medida en que resulta útil para la construcción de un discurso estrictamente cristiano. Su contemporáneo Agustín (354-430) se muestra más abierto y

reconoce la validez de las doctrinas y, en particular, del patrimonio retórico y literario antiguo, cuyo conocimiento resulta indispensable para el clérigo, es decir, para el intelectual cristiano. Agustín invoca, para sustentar su opinión, la imagen bíblica de los objetos preciosos robados por los judíos en su huida de Egipto: del mismo modo, los cristianos deben adueñarse de las preciosas cultura y retórica clásicas y emplearlas para interpretar la Biblia y para crear una nueva literatura cristiana.

La búsqueda de una síntesis que acoja el saber de los antiguos y lo reelabore eficazmente para la nueva espiritualidad cristiana, pero que, a su vez, lo adapte a las exigencias de la vida pública, recibe el máximo impulso en el siglo VI gracias a Boecio (*ca.* 480-525?), quien prestó particular atención al saber filosófico, lógico y matemático, y a Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), quien se ocupó especialmente del saber gramatical y retórico en función de las necesidades administrativas del Estado.

En la alternancia entre fases de resistencia y fases de buena disposición, otro momento positivo de apertura y reanudación de la relación con el legado clásico está representado por la reforma carolingia, con la reorganización y el nuevo impulso a la instrucción por parte de Alcuino (735-804) y sus colaboradores. Aunque los méritos de la reforma carolingia son extraordinarios, hoy se tiende, sin embargo, a buscar mayor precisión sobre cuál fue realmente la significación de su relación con la herencia clásica (que, claramente, era muy importante), dado que se tomaba de manera indirecta y sólo como un elemento cultural ya integrado a la tradición cristiana. A pesar de estas limitaciones, es imprescindible destacar, por una parte, la presencia de los textos clásicos en las bibliotecas carolingias y, por la otra, la actividad de producción manuscrita que recuperó y reprodujo, además de los textos cristianos, numerosos e importantes textos clásicos.

La literatura clásica, por otra parte, impone atención y exige imitación (aun con las salvedades de las que hemos hablado) tan sólo por su excelencia lingüística y retórica. No es casualidad que la enseñanza de las artes del lenguaje siempre estuvo aparejada

con un culto a las letras clásicas. En los manuales y tratados gramaticales y retóricos los ejemplos propuestos provenían siempre de los escritores clásicos, y no fue sino hasta la época carolingia cuando se inició una tentativa de remplazar la ejemplificación pagana con una ejemplificación (ya alternativa, ya complementaria) proveniente de la Biblia y de los escritores cristianos.

Ahora bien, junto a las tentativas cada vez más comunes de conseguir una cristianización de la gramática, de la retórica (de la que, cada vez más, se enfatizaba su utilidad para los asuntos civiles) y de la dialéctica (que penetra gradualmente en el debate teológico), las artes del lenguaje también se estudiaron y se practicaron por su fuerza inventiva y por la oportunidad que ofrecen para generar sutiles experimentaciones y reflexiones metagramaticales como las que interesaban en el siglo VI a Virgilio Gramático.

La poesía cristiana

En la variada actividad poética que desarrolla la cultura literaria de los siglos de la Alta Edad Media, junto a las últimas grandes obras de la poesía pagana (que no van más allá del siglo VI) florece la gran tradición de la poesía cristiana (ya desde los siglos V-VI): en África con Draconcio (finales del siglo V), en Galia con Avito (siglos V-VI) y Venancio Fortunato (*ca.* 530-*ca.* 600) y en Italia con Enodio (474-521). Por otro lado, en los entornos monásticos celtas, en Inglaterra, Gales e Irlanda, se desarrolla una tradición poética inspirada en el gusto por el enigma y por la experimentación lingüística (tanto léxica como sintáctica), de la que es un testimonio ejemplar la célebre colección irlandesa del siglo VII conocida como los *Hisperica famina*. Finalmente, la poderosa vitalidad que abarca todos los géneros poéticos en el curso del “renacimiento carolingio” está intensamente imbuida de poesía de estilo clásico.

Ahora bien, junto al elemento clásico, la polifonía de la literatura de la Alta Edad Media se enriquece con las aportaciones del patrimonio legendario, mítico e histórico de los pueblos germánicos, especialmente importante para la literatura

historiográfica y para la poesía épica, que culmina con una memorable obra maestra “bárbara” y, a la vez, cristiana como el *Waltharius* (siglos IX-X) y, más tarde, el *Cantar de los nibelungos*.

La contribución de los pueblos germánicos

LA CENTRALIDAD DE LA BIBLIA

El otro polo de la cultura medieval temprana, el más activo y vital, está constituido por la riquísima actividad literaria que se cultiva en torno a las Sagradas Escrituras. La Biblia es objeto de investigaciones filológicas (con miras a la definición del canon y a la búsqueda del texto más correcto) y de grandes empresas de traducción, entre las que resulta decisiva la de Jerónimo al latín, entre los siglos IV y V, que, a pesar de alguna resistencia inicial, acaba por imponerse en el uso de la misma Iglesia, al grado de recibir el nombre de *Vulgata*. En torno a la Biblia crece toda forma posible de expresión literaria. El trabajo incesante de lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras —con el que se juzga y aprecia a cada intelectual de relieve— queda testimoniado por la imponente literatura exegética, pero incluso la predicación se basa también, esencialmente, en el comentario a las palabras sagradas. En la Biblia encuentran fundamento la escritura teológica y la mística, que se nutren, incluso, de influjos diferentes y extraños, en particular de neoplatonismo. Ahora bien, la voluntad de instituir un poema épico cristiano que sustituya al poema épico antiguo y pagano encuentra en el texto bíblico un inagotable repertorio temático. Este repertorio alimenta la posibilidad de crear grandes poemas que reescriban, con lenguaje épico, los hechos históricos y religiosos narrados en la Biblia. De la Biblia también recibe continuo sustento la himnodia, vinculada con el canto y la liturgia, tanto en el mundo latino como en el bizantino.

La Vulgata de Jerónimo

La experiencia de lectura e interpretación de la Biblia ofrece, además, la clave para leer e interpretar la realidad. Las Sagradas

Escrituras se conciben, en efecto, como portadoras de sentidos múltiples: no sólo de un sentido literal e histórico, sino también de una multiplicidad de sentidos alegóricos y, a veces, metafóricos, morales, anagógicos. Análogamente, se considera que también el otro libro escrito por Dios, es decir, la Naturaleza, debe leerse como si estuviera compuesto por un conjunto de señales que han de interpretarse como portadoras de significados que trascienden al hombre y conciernen a las verdades de fe, los misterios divinos, las realidades espirituales. Éstos también pueden cargarse de sentido moral y ofrecer una representación simbólica de los comportamientos humanos justos y santos (que se proponen para ser imitados como modelos positivos) y de los comportamientos culpables y pecaminosos (que representan ejemplos que evitar). Este tratamiento alegórico de la realidad natural caracteriza a la literatura "naturalista", desde el *Fisiólogo* griego (siglo III) hasta las enciclopedias, los bestiarios, los herbarios y los lapidarios que se difunden gradualmente a todo lo largo del periodo medieval. Así, aunque se distingue del alegorismo de la Escritura, el alegorismo "naturalista" y "enciclopédico" encuentra también en la Biblia una doble inspiración y legitimación: primero, en el modo de lectura alegórica, que de las Sagradas Escrituras se extiende hacia la "realidad" y, segundo, en la misma palabra sagrada, que ofrece siempre un punto de partida para la reflexión naturalista. La voluntad de conocer la realidad natural no tiene, de hecho, una legitimidad autónoma; sólo es útil en la medida en que tal conocimiento sirve para interpretar y comprender mejor las Sagradas Escrituras. Los animales, las plantas, los lugares, las realidades naturales y geográficas mencionadas en la Biblia deben, en efecto, ser interpretadas alegóricamente para poder comprenderse, y de aquí nace la necesidad y la legitimidad de la literatura naturalista.

Una clave para interpretar la realidad

La interpretación alegórica de la naturaleza

La vocación por lo maravilloso literario e iconográfico, tan

intensa en este periodo, tiene en la Biblia, si no su punto de partida, al menos un término de comparación y constante legitimación. No es casual que incluso la literatura visionaria, que aspira a construir una representación de la condición ultramundana de las almas, busque construir su estructura a partir de los modelos bíblicos del *raptus* paulino y el Apocalipsis de Juan.

Las vidas de santos

Los modelos bíblicos y principalmente la imitación de Cristo son, naturalmente, también la base de la producción hagiográfica, pero la escritura de las vidas de santos tiene que servir como propuesta de modelos vivos y congruentes para las necesidades pastorales y educativas, y por lo tanto muy pronto se adapta a las diversas condiciones históricas y culturales de cada tiempo y de cada región.

El teatro, que inicialmente fue rechazado por los escritores cristianos en cuanto expresión de la tradición pagana o del desenfreno popular, se convierte, con el tiempo, en un instrumento en el que el texto bíblico, oportunamente adaptado, puede escenificarse y encontrar así un nuevo medio de difusión y de penetración; la propia ceremonia litúrgica se configura, cada vez más, como una forma de teatro sacro.

La herencia del mundo antiguo y la nueva cultura cristiana

HERENCIA CLÁSICA Y CULTURA CRISTIANA: BOECIO Y CASIODORO

PATRIZIA STOPPACCI

Al principio los cristianos adoptan una actitud crítica con respecto al saber heredado de la Antigüedad grecorromana. Posteriormente, gracias a Agustín —que reconoce el indiscutible valor formativo de esta herencia— y a la mediación cultural ejercida por Boecio y Casiodoro, la enseñanza se cristianiza y las artes liberales acaban por contribuir de manera esencial a la formación de los autores latinos medievales.

EL SABER ANTIGUO

En el siglo I a.C., por influjo de la escuela helenística tardía, el sistema escolar latino acoge un esquema de siete disciplinas, las artes liberales (*liberal*, en el sentido de ser dignas de un hombre libre), destinadas a convertirse en la base cultural propedéutica de toda disciplina de orden superior, en particular la filosofía; su primera teorización sumaria era el asunto de los ahora perdidos *Disciplinarum libri* de Terencio Varrón (116 a.C.-27 a.C.).

En los siglos posteriores los cristianos asumen una actitud cada vez más crítica con respecto a la escuela antigua en general y a las artes liberales en particular, pero el pensamiento de *Agustín y las*

Agustín (354-430, expuesto en el *De doctrina christiana*, impulsa un retorno a la transmisión del saber antiguo porque reconoce abiertamente el valor formativo que las artes liberales ofrecen a quien aspira a penetrar la sabiduría cristiana. En esta perspectiva la enseñanza se cristianiza y las artes liberales acaban por adquirir un nuevo sentido, en la medida en que permiten aplicar a las Sagradas Escrituras *(Vetus et Novum Testamentum)*, los mismos métodos de análisis que se emplean para el estudio de los autores paganos.

artes liberales

Presentadas en clave alegórica en el manual didáctico *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela, autor pagano del siglo V, estas siete materias acaban por constituirse, en los siglos VI y VII, como una suerte de currículo común de enseñanza que, gracias al impacto del pensamiento de Boecio y de Casiodoro, fija su tradicional bipartición en: *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Con estas herramientas, que propician un nuevo clima cultural, los escritores cristianos se ven llamados a reexaminar y afrontar el saber transmitido a la Alta Edad Media por los antiguos.

Boecio

Boecio (*ca.* 480-*ca.* 525), de familia senatorial (*gens* Anicia), se casa con la hija de Quinto Aurelio Símaco (?-526) y concluye el *cursus honorum*, consiguiendo el título de *consul* (510) y de *magister officiorum* (522). Al igual que Casiodoro, emprende una política de conciliación y diálogo con los conquistadores ostrogodos, pero la tentativa fracasa. Acusado de alta traición por Teodorico (*ca.* 451-526), por sus contactos con el senador Albino y con el emperador de Bizancio, Justino (450-527, emperador a partir de 518), es encarcelado en Pavía y ejecutado en 525. Su trágica desaparición señala el fin de la política de acercamiento y pacífica convivencia entre el elemento romano y el godo que había

intentado en un principio Teodorico y había sido mediada por el empeño político y personal de Boecio y de Casiodoro.

Boecio cuenta con una insuperable formación cultural, lo mismo en literatura latina que griega, pero es, sobre todo, un cristiano. Si bien Agustín está en la base de todo su pensamiento, se propone ser el intérprete de la tradición teológica cristiana mediante la aplicación de la metodología aristotélica. En esta perspectiva concibe un programa cultural vasto y ambicioso: la transmisión de toda la sabiduría antigua a la posteridad, a través de tres labores complementarias: la redacción de escritos relacionados con las artes liberales, la traducción del griego al latín de las obras filosóficas de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y, finalmente, la conciliación del pensamiento de los dos filósofos con el pensamiento cristiano (según una interpretación propia de los neoplatónicos).

El programa cultural

Su proyecto se inicia entre 500 y 510 con el comentario a la *Isagoge* de Porfirio (233-*ca.* 305), ya traducida por Mario Victorino (siglo IV); Boecio se dedica luego a las artes del *quadrivium* —a él se debe la adopción de este término para designar las artes científicas— y redacta el *De institutione arithmetica* y el *De institutione musica*, basándose en Nicómaco de Gerasa (autor del siglo I); se han perdido, lamentablemente, el *De institutione geometrica* (a partir de Euclides, siglo III a.C.) y el *De institutione astronomica* (a partir de Claudio Ptolomeo, siglo II). Entre 512 y 523 emprende la segunda fase del programa: traducir al latín el corpus de Platón y Aristóteles, empezando por la *Logica vetus* aristotélica *(Categoriae, Peri hermeneias, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, Sophistici elenchi);* también compone tratados de lógica: el *De syllogismis categoricis*, el *De hypotheticis syllogismis*, el *De divisione* y el *De differentiis topicis*.

Las traducciones

Este corpus de escritos tiene el mérito de haber proporcionado a la escuela medieval el componente racional que del siglo XI en

adelante será la base de un nuevo modo de concebir la investigación filosófico-teológica. En Occidente las traducciones de Boecio serán la única llave de acceso a la filosofía aristotélica hasta el siglo XII (cuando se dé inicio a un nuevo impulso de traducciones del griego y del árabe); también el lenguaje técnico que desarrolla (con su léxico rico en neologismos y tecnicismos, y con construcciones sintácticas típicas de la especulación filosófica) prevalecerá durante mucho tiempo como la expresión correcta del lenguaje de la filosofía.

El De consolatione

La obra más conocida de Boecio es el *De consolatione Philosophiae*, escrita en la cárcel en Pavía mientras esperaba la ejecución. Esta obra, en cinco libros, es un diálogo platónico en forma de *prosimetrum*, sobre la huella formal de Marciano Capela. Una hermosa matrona, personificación de la Filosofía, se le aparece a Boecio cuando éste se queja de la injusta pérdida de los bienes terrenales y del fin ya inminente; la matrona le demuestra que los males padecidos no necesitan en realidad consuelo, pues se ubican en el orden natural de todas las cosas, gobernadas por la Providencia divina. La obra es considerada como el testamento espiritual de un intelectual romano que hereda a la Edad Media su clave de lectura de la vida terrenal. No hay en la obra ninguna referencia a Cristo ni a las Sagradas Escrituras, pero el problema no es tanto si Boecio fue o no cristiano (ciertamente lo fue), sino su capacidad para templar la fe con instancias de filosofía y racionalismo. A veces se ha planteado también el problema de la relación entre formas de poder y cultura: en este tema hay que aclarar que bajo Teodorico la cultura dominante no puede ser sino la cultura romana.

Casiodoro

Análoga pero diferente en su desarrollo es la experiencia de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583). Nacido en una aristocrática familia

calabresa (de origen sirio), emprende la carrera político-administrativa bajo Teodorico y recorre rápida y exitosamente las etapas del *cursus honorum* convirtiéndose en *consul ordinarius* en 514; en 525, a la muerte de Boecio, es llamado para sustituirlo como *magister officiorum*, encargo que desempeña con lealtad hasta 539 (bajo el reinado de Vitiges). En 535, en colaboración con el papa Agapito (?-536, pontífice a partir de 535), planea la apertura en Roma de una escuela superior de estudios romano-cristianos, pero se ve obligado a renunciar al proyecto a causa del estallido de la Guerra Gótica (535-553), que anula sus aspiraciones y lo lleva al destierro en Constantinopla, donde permanece por más de una década junto al papa Vigilio (?-555, pontífice a partir del 537). Regresa a Italia después de 554 y se retira a su vida privada en las posesiones familiares de Vivarium (Squillace, Catanzaro), donde funda una comunidad monástica y transcurre el resto de su vida (vive más de 93 años).

La comunidad de Vivarium

En Vivarium Casiodoro intenta realizar una fusión entre monacato y cultura romano-cristiana, en la que la experiencia cenobítica se presenta como una suerte de monacato docto, que alterna la regular actividad de copia de manuscritos con la traducción de obras del griego y la redacción de nuevos tratados; pero Vivarium también es una suerte de oasis cultural aislado, donde el intelectual se ampara para huir de los cambios del mundo y para salvar el patrimonio del pasado de las devastaciones del presente.

La producción de Casiodoro es muy vasta y abraza los géneros literarios más diversos (exégesis, teología, historiografía, gramática). Alrededor de 530 escribe una *Historia Gothorum* en 12 libros, en la cual contempla un ideal político de fusión entre el elemento étnico romano y el godo; de la obra sólo nos queda un epítome (los *Getica*), realizado por el historiador bizantino Jordanes (siglo VI). Otras obras historiográficas son la *Chronica* (519), basada en Eusebio (*ca.* 265-339) y Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420), y más tarde la *Historia ecclesiastica tripartita*, epítome de

las obras de los griegos Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, traducidos al latín por su discípulo Epifanio Escolástico (siglos V-VI).

Alrededor de 538 reordena las 468 cartas que había escrito para los soberanos ostrogodos en calidad de ejecutivo de la cancillería regia, a las que da por título *Variae* y con las que llena 12 libros (destinados a convertirse en el modelo por excelencia del estilo de cancillería en latín). La *Expositio Psalmorum*, comentario exegético al *Libro de los salmos*, se remonta al comienzo de su periodo de Vivarium. Entre las obras eruditas se encuentran el ahora perdido *Codex de grammatica* (un florilegio de textos gramaticales, con las *Artes* de Donato y el *De schematibus* de Mario Plocio Sacerdote) y el más conocido *De orthographia*, tratado ortográfico redactado a los 93 años, en el que se recogen 12 pasajes extraídos de las obras de ocho *prisci artigraphi:* Aneo Cornuto, Velio Longo, Curcio Valeriano, Papiriano, Martirio, Ceselio Víndex, Eutiquio y Prisciano.

Las Institutiones

La obra más célebre de Casiodoro es *Institutiones*, dividida en dos libros dedicados, respectivamente, al estudio de las *divinae litterae* (en 33 capítulos) y de las *saeculares litterae* (en siete capítulos). Este último libro tiene el mérito de haber fijado definitivamente el canon escolar formalizando la división entre *trivium* y *quadrivium* (ya antes planteada por Marciano Capela y Boecio). La obra, que pone a disposición del lector un abreviado inventario de materiales bibliográficos indispensables para consolidar la doctrina, es un compendio erudito dirigido específicamente a los monjes de Vivarium con el objetivo de que no olviden las nociones fundamentales de la Biblia y de las *humanae litterae*. Desde el punto de vista de la transmisión textual, el manual tiene una historia muy compleja, al haber sufrido varias refundiciones: la redacción en dos libros que hoy conocemos y que proviene de la edición de R. A. B. Mynors (la llamada *recensio maior*) aparece sólo en tres de los más de cien manuscritos que han sobrevivido; por lo general ambos libros tuvieron una circulación autónoma y

diversas redacciones: del libro II, por ejemplo, quedan dos recensiones (caracterizadas por numerosas interpolaciones), mientras que una tercera redacción, citada por Isidoro de Sevilla (*ca*. 560-636) y por Pablo *el Diácono (ca*. 720-799), se ha perdido.

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371; "Cultura cristiana, artes liberales y conocimientos paganos", p. 377; "Escoto Eriúgena y los comienzos de la filosofía cristiana", p. 398.

"El enciclopedismo e Isidoro de Sevilla", p. 563.

"Boecio y la ciencia de la música", p. 811.

LA CULTURA DE LOS MONASTERIOS Y LA LITERATURA MONÁSTICA

PIERLUIGI LICCIARDELLO

El monacato medieval se inserta (sin alterar la continuidad) en la tradición monástica oriental y occidental; se muestra fiel a esta tradición e incluso la renueva. El recorrido espiritual del monje —que procede de la lectura de la Biblia a la contemplación— es una forma de teología mística, a la cual ya en la plena Edad Media se contrapondrá la búsqueda racional de Dios, es decir, la teología escolástica. El centro de la teología monástica lo constituye el amor de Dios y la búsqueda de la unión mística con Él. Aunque en teoría se desdeña la cultura literaria, en la práctica se le cultiva y enriquece.

EL MONACATO EN LA EDAD MEDIA: ENTRE CULTURA Y ESPIRITUALIDAD

El monacato nace de un contraste, de la intensa percepción del dualismo entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia, entre Dios

y mundo. El monje, que trata de encarnar en sí mismo la perfección evangélica, soluciona este contraste con el abandono del mundo, eligiendo la búsqueda absoluta de Dios en el retiro, en la penitencia y en la oración. El monacato es una elección espiritual que marca la historia de la Iglesia al menos a partir del siglo IV (aunque, según algunos, es una constante de las religiones de todos los tiempos) y continúa hasta hoy.

El monacato medieval nace en estrecha solidaridad con la tradición monástica de la Antigüedad tardía. Se plantea siempre en continuidad, nunca en rompimiento, con las experiencias anteriores. Los grandes autores monásticos de la patrística, tanto griegos como latinos, son las fuentes del monacato medieval: las *Palabras de los Padres (Apophtegmata Patrum, Dicta Patrum)*, la *Vida de san Antonio Abad* (*ca.* 250-*ca.* 356) escrita por Atanasio de Alejandría (295-*ca.* 373), la *Escala del Paraíso* de Juan Clímaco (*ca.* 579-*ca.* 649), las *Vidas de los Padres* en la traducción latina atribuida a san Jerónimo (*ca.* 347-420) son los textos griegos más leídos; entre los autores latinos están san Agustín de Hipona (540-430) y san Gregorio Magno (*ca.* 540-604), gran intérprete de la mística monástica, llamado por Jean Leclercq (1911-1993) el "doctor del deseo" *(doctor desiderii)*.

El monacato medieval aparece dividido entre dos tendencias aparentemente contradictorias: "gramática" y "escatología", es decir, amor por la literatura y búsqueda de Dios (Jean Leclercq). El monje tiene como objetivo la búsqueda de Dios, para la cual no sirve la cultura: es por ello por lo que el propio Cristo eligió a pescadores ignorantes como sus discípulos. *Docta ignorantia* es la definición de la actitud que el monje persigue: ignorancia de la cultura mundana pero sabiduría de las cosas de Dios. Se contraponen así *scientia* y *sapientia*. Sin embargo, en la práctica, el monje medieval conoce y aprovecha la cultura literaria: la estudia desde que es novicio en la escuela monástica, a menudo compone obras y trabaja como profesor o como copista de manuscritos.

Gramática y escatologia

La Alta Edad Media, hasta el siglo XII, está dominada por la cultura monástica. Los monasterios son los más grandes centros culturales de Occidente (piénsese en Montecasino, Bobbio, Fulda, Cluny). La espiritualidad monástica, basada en el desprecio de lo carnal, en la penitencia austera y en la oración, es hegemónica. La teología monástica parte del texto bíblico, de la lectura *(lectio)* que da ocasión a la reflexión íntima o a la meditación *(meditatio)*. La reflexión también es plegaria *(oratio)* y esta actitud lleva a la contemplación de Dios *(contemplatio)*. *Contemplación* es, de hecho, el término clave de la espiritualidad monástica: se trata de percibir, de "ver" en su sublime lejanía, a ese Dios por el que se ha abandonado todo. Dios es, pues, buscado y deseado. El amor, que es una forma de conocimiento espiritual, sentimental, es la única vía para ascender hasta Él.

Contemplación, amor y conocimiento

Durante los siglos XI y XII la situación cambia rotundamente y nace un método diferente de practicar la teología: la escolástica. La experiencia sentimental de Dios se sustituirá por su búsqueda intelectual. El punto de partida seguirá siendo el texto bíblico, pero éste sirve para introducir un problema lógico sobre Dios, una cuestión *(quaestio)* que deberá ser solucionada en términos intelectivos, dialécticos. La solución *(solutio)* de la cuestión representa, pues, un paso adelante en el camino hacia el conocimiento racional de Dios.

¿EXISTE UNA LITERATURA MONÁSTICA MEDIEVAL?

Estrictamente no existe una literatura monástica medieval, en el sentido de que los monjes escriben en géneros literarios que se encuentran en el resto de la literatura del periodo. Hay, sin embargo, una clara actitud de fondo entre el monacato (que acabamos de mencionar): la tendencia a buscar a Dios también a

través de la literatura, y hay, por otra parte, géneros literarios preferidos.

Los monjes buscan indagar el misterio de las Sagradas Escrituras, de la Biblia, no para llegar a una explicación unívoca y definitiva, sino para descubrir en ella siempre nuevos sentidos espirituales, para ingresar de un modo siempre nuevo al gran misterio de la historia del hombre. Por ello la exégesis es un género literario especialmente preferido por el monacato. La exégesis monástica aspira a descubrir el sentido espiritual de las Sagradas Escrituras de manera que sirva de alimento a su propio espíritu interior. Esta actividad se efectúa con el máximo respeto por la Palabra de Dios, "rogando más que disputando", llamando con todo respeto a la puerta cerrada del misterio. Uno de los más grandes exégetas carolingios, por ejemplo, Rabano Mauro (*ca.* 780-856), es monje.

La exégesis como instrumento

Se prefieren sobre todo los géneros en los que se pueda expresar la experiencia personal: cartas, diálogos, diarios, conferencias *(conlationes)*, colecciones de frases célebres (antologías, florilegios), hagiografía. En la hagiografía el "modelo monástico" a menudo se combina con otras formas de vida religiosa, por ejemplo, con la función obispal. Los monjes también practican intensamente la historiografía: tanto la del monasterio como la crónica de trasfondo regional o universal, en la que el designio providencial de Dios a través de la historia se describe en su desarrollo real.

Mención aparte merece la liturgia, para la cual los monjes escribieron muchísimo. La misma vida del monasterio se basa en las celebraciones litúrgicas y está organizada según ellas. La recitación del oficio monástico se desarrolla en coro en ciertas horas preestablecidas del día (del alba al crepúsculo), y prevé la alternancia de lecturas (bíblicas o edificantes) junto con la recitación de los salmos y otros cantos (himnos, antífonas con responsorios y versículos). Es natural que los monjes hayan escrito textos litúrgicos para sus ceremonias, para las festividades

religiosas que más los animaban (la fiesta del santo patrono del monasterio, las festividades de Cristo y de la Virgen) y por el puro placer de escribir. Su escritura es una continua variación sobre el tema de la alabanza de Dios: no es reflexión teórica sino composición práctica.

La liturgia

Los temas principales del lenguaje monástico gravitan alrededor del recorrido ascético (renuncia-deseo-elevación) hacia Dios. La mortificación crea el desierto interior, en el que el Espíritu de Dios desciende para vivificar al hombre, para hacerlo una nueva criatura. El llanto místico expresa de manera cálida y concreta el inefable placer que sobrecoge al hombre que está pleno de Dios. La unión mística se describe como luz, calor, alegría indescriptible, fuego de pasión, abrazo carnal entre el esposo y la esposa. La elevación hacia Dios es como un vuelo efectuado sobre las alas de la fe, siguiendo lo que canta el salmo (54, 7): "¡Cómo quisiera tener alas de paloma!/¡Así podría volar y descansaría! / ¡ Me escaparía muy lejos de aquí, / y me quedaría a vivir en el desierto!" El monacato, a pesar de todas las renuncias de una vida de sacrificio, se representa en los cantos como un jardín del Paraíso, como un camino dorado *(via aurea)* para llegar hasta Dios, o como la Jerusalén celeste: anticipación terrenal de la ciudad eterna de los santos. Estas imágenes son, a menudo, bíblicas o están inspiradas por la Biblia, texto fundamental que se aprende íntegro de memoria. Las imágenes acuden, así, espontáneamente a la memoria del autor y encajan en un admirable juego de referencias, a través de personales reminiscencias.

Ascesis y misticismo

Reglas, costumbres, estatutos

La legislación producida por el monacato medieval es abundantísima. También en este aspecto las reglas antiguas no se rechazan, sino que se actualizan y se revisten con la luz de la sensibilidad de los tiempos nuevos. La regla más seguida en

Occidente es la *Regla* de san Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560), que reformula una regla anterior, anónima, llamada *Regla del maestro*. El corazón de esta regla es la sabia alternancia entre oración y trabajo (sintetizados más tarde en la fórmula *ora et labora*, "reza y trabaja"). El día está regido por actividades diversas que, sin menoscabo de la dimensión contemplativa e individual de la persona, le otorgan también una valorización práctica y, también diríamos, social. El monasterio previsto por Benito es una pequeña ciudadela autosuficiente tanto para los asuntos económicos como para los espirituales. Uno o más monjes son también sacerdotes y proveen el servicio pastoral a la comunidad. En el monasterio el monje es un individuo, está solo en una relación privada con Dios, y al mismo tiempo es miembro de una familia con un jefe, el abad (el "padre"): la dimensión vertical (individual) y la dimensión horizontal (comunitaria) de la vida cotidiana se unen íntimamente. El abad, responsable de la familia monástica, padre discreto y sabio que alterna comprensión con dureza, es el verdadero eslabón de toda la comunidad. Por lo demás, la antropología de Benito es la típica del monacato, con el característico desprecio (de tipo platónico) de la carne respecto al espíritu y la insistencia en la plegaria y la mortificación interior. El equilibrio que caracteriza a la *Regla*, la conciliación de las contradicciones en una visión unitaria, hacen de ella uno de los textos fundacionales de la cultura occidental.

La Regla de san Benito

La *Regla* de san Benito fue merecedora de comentarios y análisis: por ejemplo, en el siglo VIII por Pablo *el Diácono (ca.* 720-799) y en el siglo IX por Esmaragdo de San Miguel (?-después de 826). En los siglos XI y XII los movimientos de reforma del monacato registran por escrito costumbres locales que se integrarán a la *Regla;* es decir, se trata de reformas a la *Regla* misma. Cluny, fundado en Borgoña en 910, transmite sus *Costumbres* a muchos monasterios de Italia, Francia y España, donde se acogen y readaptan a las características locales. En Camaldoli la tradición eremítica de los Padres del desierto revive

gracias al impulso de san Romualdo de Rávena (*ca.* 952-1027), y al final del siglo XI el prior Rodolfo I (prior de 1074 a 1088) pone por escrito las *Constituciones*. El movimiento eremítico también se desarrolla en la Cartuja (Chartreuse), fundada en 1084 por san Bruno de Colonia (*ca.* 1030-1101). El primer texto normativo de los cartujos son las *Costumbres* del prior Guigo (1083-1136). También los vallombrosianos, después de la muerte del fundador san Juan Gualberto (*ca.* 995-1073), establecen pronto por escrito sus costumbres. En el Císter, monasterio fundado en 1098 por el aristócrata francés Roberto de Molesmes (*ca.* 1028-1111), el texto fundador es la *Carta de caridad (Charta charitatis)*, en la que, bajo la significación de "amor" para el término *charitas*, se configura un modelo nuevo, de tipo federal, de congregación monástica basado en el vínculo recíproco de amor entre las diversas fundaciones.

Reglas y costumbres

Véase también

"La educación y los nuevos centros de cultura", p. 165; "El monacato", p. 236.
"El monacato insular y su impacto en la cultura medieval", p. 383; "Filosofía y monacato", p. 388.
"Gregorio Magno y la hagiografía", p. 607.

TRANSMISIÓN Y RECEPCIÓN DE LOS CLÁSICOS

ELISABETTA BARTOLI

Toda la recepción y la transmisión de los textos clásicos en la Alta Edad Media ocurre a través del filtro de la cultura cristiana: se pasa de una actitud de profunda sospecha y abierta crítica a los autores (que, sin embargo, siempre fueron leídos y apreciados) a una recuperación intensa del patrimonio clásico en el periodo carolingio, y finalmente, en el momento de reafirmación plena de la identidad

cultural cristiana, a una mayor armonía en la relación con la cultura clásica pagana.

La difícil supervivencia de los clásicos entre los siglos V y VII

Durante todo el siglo IV y una parte del V la cultura muestra una profunda huella clasicista: varios círculos de aristócratas, las escuelas, algunos *scriptoria* monásticos se preocupan por conservar y transmitir las más grandes obras latinas. De este periodo nos han llegado muy pocos códices, entre los que se cuentan algunos manuscritos de Virgilio (70 a.C.-19 a.C.), uno de Terencio (195 /185 a.C.-*ca.* 159 a.C.), algunos palimpsestos con fragmentos de obras de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), Plinio *el Joven* (60 / 61-*ca.* 114), Lucano (39-65) y Ovidio (43 a.C.-17 / 18 d.C.); su corrección léxica y sintáctica basta para demostrar la vitalidad de las obras clásicas heredadas y el estricto criterio con que estos esfuerzos de transmisión se llevaban a cabo (pues se practicaba sistemáticamente la enmienda de los textos). Los grandes autores de este periodo, como por ejemplo Agustín (*ca.* 354-*ca.* 430), tienen a su disposición vastas bibliotecas y la literatura clásica todavía se considera básica para la formación cultural. Sin embargo, ya las agudas quejas de Casiodoro (*ca. 490-ca.* 583) cuando encuentra incorrecciones ortográficas y su intolerancia de la *mendositas codicum* demuestran que la situación va deteriorándose gradualmente. Retirado de la política, el mismo Casiodoro continuará en su monasterio (ante el trágico silencio de Boecio) el diálogo con los autores paganos que representan la base de su propia formación pero que ahora, precisamente por motivos políticos y culturales, están amenazados con la desaparición.

Una difícil transmisión

De los siglos V y VI sobreviven solamente cinco manuscritos de Virgilio (sólo tres completos), dos de Livio (59 a.C.-17 d.C.) y uno de Terencio; pero la suerte de los textos cristianos tampoco ha sido mucho mejor: sólo nos han llegado 15 códices de Agustín y

cinco de Ambrosio (*ca.* 339-397); la mayoría de las obras clásicas que poseemos, pues, provienen de copias carolingias hechas a partir de manuscritos de la Antigüedad tardía hoy perdidos.

El patrimonio de *auctores* sufre una drástica reorganización debido a la pérdida progresiva de la capacidad para leer griego: tenemos algunas traducciones un poco anteriores —por ejemplo, de Vitorino (siglo IV), de obras de Plotino (203 / 204-270) y Porfirio (233-*ca.* 305); de Calcidio (siglo IV), de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.); de Jerónimo (*ca.* 347-420), de obras de la patrística griega—, pero, en general, después de la mitad del siglo VI las traducciones cesan casi completamente y sólo se retomarán en el siglo XII (excepto en ciertas zonas como Nápoles en el siglo X o bien en las áreas sometidas al dominio bizantino).

A lo largo de toda la Edad Media la recepción de los textos clásicos ocurre a través del filtro de la cultura cristiana, la cual se presenta inicialmente en neta contraposición a la literatura clásica pagana; los autores de este periodo rechazan el estudio de las letras para concentrarse en la oración, como lo hicieron Atanasio (295-*ca.* 373) y Casiano (360-430 / 435), o bien Cesáreo de Arlés (*ca.* 470-542), que deliberadamente exalta la *rusticitas* del discurso contraponiéndola al vano cuidado formal de la literatura pagana clásica.

En términos generales continúa cierta inclinación hacia la literatura pagana (con la que los mismos autores cristianos se han formado), pero si Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220) y Ambrosio (*ca.* 339-397) consideran que es lícito y natural "saquear" la literatura pagana, otros, como incluso el cultísimo Jerónimo (Epístola 22), creen que los dos mundos culturales son irreconciliables.

Ahora bien, todos los géneros literarios cristianos acaban, en cierta medida, por desarrollarse bajo los auspicios de la literatura pagana: la prosa, la homilía, el debate doctrinal están en gran deuda con Plotino, Porfirio y Cicerón (del cual deriva el nexo indisoluble que la literatura medieval reconoce entre ética y retórica); análoga suerte tiene la epístola. Las más tardías teorizaciones del *ars*

Vitalidad de la cultura pagana

dictandi declararán de modo incontrovertible el valor que se reconoce a las obras ciceronianas de retórica clásica. Por otro lado, los notables logros de la historiografía medieval serían impensables sin los historiadores clásicos: por ejemplo, la *Historia Wambae regis* es una monografía de tipo salustiano, mientras que las obras históricas de Pablo *el Diácono* revelan una asidua consulta de Virgilio (y de algunos historiadores medievales) y, a su vez, Eginardo (*ca.* 770-840) toma decididamente como modelo a Suetonio (*ca.* 69-*ca.* 140).

El uso que de las obras paganas hacen los autores que se ocupan de gramática y de retórica siempre está mediado por alguna aportación de la exégesis bíblica: Beda (673-735), en el *De arte metrica* y en el *De schematibus et tropis*, se vale exclusivamente de pasajes extraídos de la Biblia y de autores cristianos; ya Isidoro (*ca.* 560-636) había reclamado para las Sagradas Escrituras la prioridad genética y cronológica de algunas formas expresivas difundidas también en los textos clásicos, como el epitalamio, el himno o el lamento fúnebre.

En Isidoro la naturaleza anfibológica de la retórica antigua es funcional tanto para la hermenéutica de las Sagradas Escrituras como para la poesía: ratificando el sentimiento cultural de su época, para la cual Virgilio y Lucano son los *antiqui* y *veterani*, sugiere remplazar a los paganos por los nuevos poetas cristianos ("modernos"): *desine gentilibus ergo inservire poetis* ("deja, pues, de servir a los poetas paganos"). Junto a la cultura también se está transformando ya la lengua, y el latín medieval no es igual al clásico: sobrevive la gramática de Donato (siglo IV); Alcuino (735-804) redescubre las *Institutiones gramaticae* de Prisciano (finales del siglo V), mientras que se elaboran nuevos glosarios, como el *De verborum significatu*, compuesto por Pablo *el Diácono* para Carlomagno.

Summae y florilegios

No siempre se transmiten los textos completos: los clásicos llegan al lector fragmentados y descontextualizados a través de florilegios, de *summae*, de colecciones de *exempla*, y tenemos incluso el caso extremo de los centones; es por esto que la cita no

es un elemento probatorio de la consulta de la fuente original, sino que a menudo sólo implica la consulta de algún texto intermedio. No obstante, esto no impide una cierta vitalidad original del material clásico que se emplea en la literatura de creación, como ocurre con Virgilio Gramático (siglo VI).

Una atención obsesiva hacia la palabra, derivada de la hermenéutica judía, si bien puede perjudicar la transmisión integral del texto, renueva, no obstante, con inéditas interpretaciones alegóricas el patrimonio de imágenes que se extrae de la literatura clásica: comienzan así los comentarios en clave alegórica, como el de Fulgencio (465-533) a Estacio (40-96), o el comentario al *Somnium Scipionis* redactado por Macrobio (siglos IV / V), y las interpretaciones de la obra de Virgilio como poeta "cristiano" (que habrán de gozar de mucho éxito).

EL DIÁLOGO CON LOS CLÁSICOS EN EL PERIODO CAROLINGIO

Un diálogo constante

Es opinión común que el estudio de los autores clásicos y el interés por la literatura latina recibieron en el periodo carolingio un fuerte impulso, acaso reforzado por el modelo que la Roma augusta representaba para Carlomagno (742-814) y para su entorno de intelectuales. Esta aseveración no es incorrecta pero ha ido matizándose gradualmente porque tampoco es correcto interpretar la cultura carolingia como una aportación exclusiva de la corte de Carlomagno ni como una elaboración sólo de sesgo clasicista. Aquisgrán es un centro muy importante de producción literaria pero no es el único: la intensa actividad amanuense se reparte entre el *scriptorium* de la corte, el de Tours y el de Corbie, del cual parece provenir la célebre copia del códice *Puteanus* de Livio y quizás uno de Salustio (86 a.C.-35? a.C.). Es preciso reconocer en realidad que "el esfuerzo clasicista es importante en la cultura carolingia, pero no representa su carácter fundamental: la formación de escritores como Eginardo y Alcuino se basó en la

herencia cristiana que entre los siglos VI y VII fue configurada por obras como las de Aldelmo (639?-709) y las de Venancio (*ca.* 540-*ca.* 600), dirigidas a un público cuya lengua materna no era el latín" (Godman, "Il periodo carolingio", en *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1995).

El diálogo con los clásicos es, en todo caso, constante en los autores carolingios, como parece sugerir el códice Diez B. Sant. 66, que contendría un catálogo de los libros pertenecientes a la Biblioteca Palatina: Virgilio, Lucano, la *Tebaida* de Estacio, Terencio, Juvenal *(ca. 55-ca.* 130), Tibulo (55 / 50 a.C.-19 a.C.), el *Arte poética* de Horacio (65 a.C.-8 a.C.), varias obras de Claudiano (siglos IV / V): *El rapto de Proserpina, Contra Rufino, Contra Eutropio, De la guerra goda, De la rebelión de Gildo;* Marcial (39 / 40-*ca.* 104), Julio Víctor, Servio (fines del siglo IV), las *Catilinarias, En defensa el rey Deyótaro* y las *Verrinas* de Cicerón, Salustio.

El esfuerzo programático por adquirir un patrimonio clásico se confirma por los datos numéricos de la difusión manuscrita que elaboró Munk Olsen: si bien ya no se puede sostener del todo la repartición de Traube (1861-1907) —siglos VIII-IX = edad virgiliana; siglos X-XI = edad horaciana, y siglos XII-XIII = edad ovidiana—, hay que reconocer, durante todo el siglo IX, el absoluto predominio de Virgilio, que destaca en un panorama de clásicos poco representados (excepto Lucano, Juvenal y Terencio). Posteriormente, en el curso del siglo X, Virgilio resiste pero Horacio comienza a ser transcrito mucho más —junto con Terencio y Juvenal, Estacio y Persio (34-62)—. No es sino hasta el siglo XI cuando Horacio supera a Virgilio y alcanza el número mayor de manuscritos, junto a Persio y Juvenal.

En el siglo XII, entre los más difundidos también se cuentan Lucano, Salustio, Estacio y las *Metamorfosis* de Ovidio.

La producción manuscrita de la época carolingia se impone por su cantidad y su calidad: los filólogos carolingios nos transmitieron ejemplares a menudo más confiables que las copias que luego se elaboraron de ellos, como es el caso de un códice de

Livio, ahora perdido, o del manuscrito de las *Geórgicas* producido en Tours en el siglo IX. El programa educativo de Alcuino, que recupera el proyecto cultural propuesto por Casiodoro y que estaba basado en la lectura de las obras de la Antigüedad clásica y tardía como fundamento de la educación escolar, comporta la formación de un canon, e impulsa la atención a las glosas y los comentarios. Los autores canónicos mencionados en textos como el *Ars lectoria* de 1086 confirman los datos de la difusión de los manuscritos: Cicerón, Lucano, Virgilio, Horacio, Homero en latín, Estacio, Juvenal, Persio, Ovidio, Terencio y Boecio (!). Por el contrario, las obras de la Antigüedad que no ingresan al canon escolar (como Marcial) están mejor representadas en los manuscritos del siglo IX que en los de siglos posteriores.

El canon de Alcuino

APERTURA Y DEMONIZACIÓN: LOS CLÁSICOS DE LOS SIGLOS X A XI

La recepción de la literatura clásica se desarrolló en el curso de la Alta Edad Media según un proceso de autoafirmación de la cultura cristiana; Escoto Eriúgena (810-880), por ejemplo, al rechazar la mitología, admite que ésta representa la aspiración de los paganos ante la necesidad de lo divino: vemos así que la fe cristiana ya ha abierto un espacio para las manifestaciones poéticas o del pensamiento de la cultura pagana, aun cuando su relación con ella no es todavía armoniosa.

El siglo X, después de la recuperación de la literatura clásica del periodo carolingio, representa un momento de reflexión sobre este patrimonio cultural como medida de autocomprensión (Leonardi); pero en el siglo XI, ante la progresiva laicidad del conocimiento —que se desplaza de los monasterios a las escuelas episcopales y a las catedrales—, se presencian nuevas reacciones de rechazo de la cultura monástica hacia la literatura clásica, como en las *Crónicas* de Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), en las que los demonios

Entre crítica y reapropiación

asumen el aspecto de Virgilio, Horacio y Juvenal; o bien en las crisis de Otolón de San Emerano (*ca.* 1010-*ca.* 1070), quien en el *De cursu spirituali* relata con minucia su atormentada relación con los clásicos, y en particular con Lucano; o incluso en el mismo Pedro Damián (1007-1072) que, en plena intransigencia contra los filósofos paganos, recuerda con pesar aquellos tiempos de su formación cuando leía con amor a Cicerón y los cantos de los poetas.

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371.

"Gramática, retórica, dialéctica", p. 542; "La historiografía", p. 559.

Escuelas, lenguas, culturas

ALCUINO DE YORK Y EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

Francesco Stella

La grandiosa actividad de reforma política y cultural, artística y jurídica conocida con el nombre de "renacimiento carolingio" habría de ejercer una influencia importante en muchos aspectos de la historia europea. El intelectual que junto a Carlomagno inspiró sus dinámicas y redactó muchos de sus documentos oficiales es Alcuino de York, muerto en Tours en 804.

La formación en York y el mito de la escuela

Nacido entre 730 y 740 en la región de Deira en Northumbria (Inglaterra centro-oriental) y encomendado por su familia al monasterio de York, donde se convierte en maestro, Alcuino (735-804) dedica a la vida de ese lugar el más importante de sus poemas, el *De sanctis Euboricensis ecclesiae (Los santos de la Iglesia de York)*, donde narra con emoción personal la historia de la ciudad y de su comunidad eclesiástica, e inaugura, con ello, un nuevo género literario: la épica de una institución, una suerte de itinerario de la conformación de una identidad personal en el seno de una identidad colectiva. En la escuela Alcuino adquiere un apasionado culto por los libros y por la palabra escrita, que luego transmite a toda la reforma carolingia repitiendo incansablemente que la

Importancia y valor de la escritura

escritura es el medio para comunicar el conocimiento y unir a las personas a través de un vínculo tanto humano como espiritual. Precisamente este valor de la escritura es el lazo que configura toda una red de monasterios, obispados, parroquias, bibliotecas, cortes y palacios surgidos o restaurados durante la época carolingia, en un intercambio permanente de libros, donaciones, informaciones y comisiones. Los nudos de esta red se pueden contar a través de los cerca de 200 textos en verso enviados por Alcuino a iglesias y abadías esparcidas por toda Europa (entre ellos el epitafio para el papa Adriano I que todavía podemos leer en el Vaticano) y las casi 300 cartas que Alcuino escribió a más de 270 destinatarios, cartas que conforman un verdadero modelo de composición epistolar y nos ofrecen el cuadro vivo de una época aún parcialmente inexplorada.

La corte carolingia

En vida de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800), la corte carolingia, en sus sedes móviles (como Aquisgrán o Compiègne), es una especie de academia internacional a la que, en oleadas sucesivas, se invita a los intelectuales de Italia (Paulino de Aquilea, Pablo *el Diácono*, Pedro de Pisa), de España (Teodulfo), de Inglaterra (además de Alcuino, Wigbodo y José de Exeter) o de Irlanda (Dungal, Dicuil, Clemente), edificando así los cimientos de lo que se ha llamado el "renacimiento carolingio". El líder de la primera generación es Alcuino, que escribe para esta escuela —la llamada Escuela Palatina (Schola Palatina)— sus tratados más afortunados (de gramática, retórica, dialéctica, problemas de matemáticas, quizá también de ortografía), y en ella forma a algunos de sus alumnos más importantes, que saldrán a fundar y dirigir abadías y obispados (como Rabano Mauro de Maguncia o Arno de Salzburgo).

Una academia internacional

La amistad con Carlomagno se origina, según la *Vita Alcuini*, durante un viaje a Italia que Alcuino emprendió en 781, durante el cual, en Parma, tiene un encuentro con Carlos, rey de los francos, que ya también se ha convertido en rey de los lombardos y patricio de Roma, y que había ya empezado a reclutar a maestros famosos, como Pablo *el Diácono (ca.* 720-799) y Pedro de Pisa (?-antes de 799), para su corte: Alcuino acepta colaborar con él por "el deseo de servir al progreso de los otros".

En la corte de Carlomagno es precisamente Alcuino quien formulará una concepción de imperio cristiano, que conferirá una base unitaria ideal al reino carolingio y que posteriormente se convertirá, por error o por acierto, en el ideal del Sacro Imperio romano. Alcuino es también el único en tener el valor de criticar al rey por la conversión forzada de los sajones. Alcuino contribuye de manera decisiva a la elaboración de una política cultural que, aprovechando lo mejor de experiencias anteriores (los llamados "prerrenacimientos" irlandés, hispánico, lombardo, merovingio), consolida un estándar compartido de comunicación para todo el reino y crea programas escolares comunes. Así se perfecciona y madura la escritura clara y legible denominada escritura "carolina", que los humanistas posteriores adoptarán como tipografía *antiqua* y todavía hoy usamos como tipos de imprenta (es el antecedente del Times New Roman); así también se pasa de las muchas variantes locales del latín, lenguas semivernáculas que se dejaron a la deriva en el periodo romano-bárbaro, a un latín oficial en el que se pueden redactar leyes, políticas, textos escolares. Los actos jurídicos que promulgan estos cambios —y tras los cuales se adivina la mano de Alcuino— son la célebre *Admonitio generalis* (789), documento de reforma de la Iglesia franca y de su liturgia, y la *Epistula de litteris colendis*, manifiesto que da un nuevo impulso a las letras (entre 794 y 796); este impulso se refuerza también con una política de incentivos de

Los fundamentos culturales del imperio

estudio para las clases acomodadas y para las mujeres, que está acompañada de un programa de verificación de los resultados mediante inspecciones frecuentes. Esta política, continuada posteriormente por algunos de los sucesores de Carlos (sobre todo Lotario), refleja no sólo la inagotable capacidad programática de Alcuino sino también las convicciones y curiosidades auténticas del soberano, quien, por lo demás, a menudo propone a los intelectuales del reino discusiones gramaticales o teológicas y discurre con ellos incluso de cuestiones filosóficas en los baños termales de Aquisgrán.

La política de la *renovatio* logra impulsar una ingente actividad de lectura, intercambio y transcripción de textos, que eleva colosalmente la producción de manuscritos: mientras que nos han llegado 1 800 códices de los primeros ocho siglos de la era cristiana, tenemos al menos 8 000 manuscritos de tan sólo el siglo IX. Esto no es todo: Alcuino formula, junto con Paulino de Aquilea (?-802), las bases del pensamiento teológico que servirá para combatir las herejías hispánicas (el adopcionismo) y, junto con Teodulfo (750 / 760-*ca.* 821), las argumentaciones triunfantes contra la iconoclasia bizantina, un paso decisivo que permitió al arte religioso de Occidente mostrar esa explosiva libertad que lo distingue de la iconografía bizantina. Por otro lado, su tratado *De trinitate* prevalecerá hasta el siglo XVI como uno de los manuales de teología más difundidos por Europa. Aunque la cuestión todavía se encuentra en debate, las evidencias parecen indicar que el texto de la Biblia usado después del siglo IX está basado parcialmente en una revisión filológica de la *Vulgata* que el mismo Carlomagno encargó a Alcuino y a Teodulfo.

La producción intelectual

Esta fervorosa secuencia de escritos, debates, intercambios epistolares y actividades legislativas produce, en el periodo que va de 768 (ascenso de Carlomagno al trono) a 888 (muerte del

último emperador carolingio), el fenómeno que ha sido llamado "renacimiento carolingio", una frase acuñada en 1839 por Jean-Jacques Ampère (1800-1864) en su *Histoire littéraire de la France avant le* XII*e siècle*, y fundada no sólo en la valoración de los datos históricos, sino también en la autoconciencia que los protagonistas del periodo carolingio manifiestan, convencidos de haber inaugurado una época de excepcional expansión y de vitalidad cultural, así como de haber completado aquella *translatio studiorum* que, partiendo de Atenas a Roma, luego había llegado a la Francia de Carlomagno. El impulso cultural provoca la multiplicación de escuelas y centros culturales (entre los que destacan, de norte a sur, York, Canterbury, Corbie, Tours, San Dionisio, Fleury, Auxerre, Lorsch, Echternach, Fulda, San Galo, Reichenau, Salzburgo, Verona, Bobbio, Aquilea, Montecasino), un notable aumento en la producción de manuscritos (estimada en 50 000 códices: contribución por la cual "la deuda que la cultura europea tiene con los carolingios es inmensa", según Pierre Riché) y también importantes repercusiones en los campos del arte y la arquitectura.

El renacimiento carolingio

La liturgia se reforma y se orienta hacia la unificación de los textos y los ordenamientos en favor de la liturgia romana, pero también muestra un amplio margen creativo que lleva a la composición de célebres himnos, como *Veni sancte Spiritus, O Roma nobilis, Gloria laus et honor, Ut queant laxis*, y propicia el nacimiento de nuevos géneros musicales como el tropo y la secuencia (elaboraciones poético-musicales del *Aleluya*), así como el establecimiento de los nombres de las notas musicales.

La producción intelectual y literaria se eleva a un nivel y con una intensidad sencillamente desconocidos desde los siglos IV y V, y que no se volverían a alcanzar sino hasta el siglo XII: la ausencia de figuras monumentales, con la excepción de Alcuino y del filósofo neoplatónico Juan Escoto Eriúgena (810-880), queda balanceada, de hecho, con el desarrollo de numerosos centros de cultura y por una prodigiosa creatividad cultural. En la cumbre de

este panorama se ubican, en teología, los tratados de Paulino de Aquilea, Teodulfo, Godescalco *el Sajón*, Eriúgena y las sistematizaciones de la exégesis bíblica de Alcuino, su contemporáneo Wigbodo, su alumno Rabano Mauro (*ca.* 780-*ca.* 856) y, un poco más tarde, Angelomo de Luxeuil y las escuelas de Auxerre y de Laón (toda una literatura todavía en espera de ser descubierta); por otra parte, destacan la analística monástica y la historiografía de Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799), que escribe una *Historia Langobardorum* de gran éxito, y de Eginardo (*ca.* 770-840), elegante biógrafo de Carlomagno (*Vita Karoli*) y cautivador narrador de hurtos de reliquias (*Translatio sanctorum Marcellini et Petri*); la literatura de las visiones en prosa y en verso; las colecciones de sermones y de manuales escolares; la teoría musical (Ubaldo de San Amando, Regino de Prüm, Aureliano de Réôme); la hagiografía (historias de santos, escritas en verso o trasladadas a poesía por el mismo Alcuino, así como por Walafrido Estrabón, Erico de Auxerre, Juan Hymonides y muchos autores anónimos); la filología y el epistolografía de Lupo Servato de Ferrierès (805-862), considerado como una suerte de protohumanista por su interés en el hallazgo de códices de los clásicos y por las reconstrucciones textuales, y finalmente, la excepcional figura de Dhuoda (802-después del 843), aristócrata que escribe con profundo sentimiento un manual de buenas maneras para su hijo Guillermo. En esta época arrancan las literaturas vernáculas alemana (con Otfrido de Weissenburg), francesa (con la *Secuencia de Eulalia*), anglosajona (con el *Génesis* y otros poemas bíblicos, así como con la fijación por escrito del *Beowulf*): en esta misma línea, en 813 el Concilio de Tours autoriza por primera vez la predicación en alemán y en francés.

Numerosos centros culturales

La poesía

Temas, modos, figuras

El debate historiográfico sobre el concepto de "renacimiento carolingio", a pesar de haber planteado posturas muy diversas, parece estar de acuerdo de manera absoluta en un punto: la expresión "renacimiento" se puede emplear —con toda certeza y sin temor a incurrir en ninguna generalización o incorrección histórica— al menos para la poesía latina, que nos ha legado el equivalente de 3 200 páginas de textos poéticos (no todos con edición moderna), que los protagonistas de este movimiento perciben y califican constantemente como la cumbre de la manifestación cultural de su propia época. En la primera generación ocurre una recuperación de las formas épicas, inspirada en Virgilio y en Claudiano, que se concentra en la figura del emperador *(Karolus Magnus et Leo papa, Hibernicus Exul);* se desarrolla también una nueva épica institucional, como el poema sobre York de Alcuino o el poema sobre los obispos de Metz de Pablo *el Diácono;* hay bucólicos de la corte que siguen el modelo de Calpurnio y de Nemesiano (Modoino de Autun, Angilberto), pero también se cultiva la poesía civil, como en el poema de Teodulfo sobre los jueces o el *Planctus* musicalizado sobre la muerte de Carlomagno; hay reescrituras bíblicas en forma parateatral (Paulino de Aquilea), confesiones e himnos, así como géneros relacionados con la vida de la corte y con las relaciones personales individuales (como las adivinanzas, los poemas "circulares", los poemas de amistad, la lírica descriptiva o nostálgica). Adquiere también preeminencia la reflexión sobre el papel de la poesía, que confirma la centralidad de este género en el sistema cultural (Pablo *el Diácono*, Teodulfo, Modoino, Alcuino y muchos otros). Con la segunda generación (en torno al atormentado emperador Luis *el Piadoso*), la producción del círculo se disgrega pero la composición épica encuentra mayor continuidad (Ermoldo *el Negro, La gesta de Luis;* Walafrido Estrabón, *La estatua de Teodorico*), y emergen las dos figuras más importantes del siglo: Walafrido Estrabón (808 / 809-849), autor de la primera visión poética del más allá *(Visio Wettini)* y de un hermoso poema sobre

la horticultura *(De cultura hortorum)* que ve en esta disciplina un símbolo del esfuerzo de civilización del hombre carolingio, y Godescalco *el Sajón (ca.* 801-*ca.* 867), genio de la teología perseguido por sus teorías sobre la predestinación y compositor de delicados poemas líricos, con los primeros ejemplos de rima sistemática, que pronto circularían como cancioncillas con arreglo musical. También el teólogo Juan Escoto escribe poemas de atrevida experimentación lingüística, que fascinaron a Ezra Pound (1885-1972). La tercera generación, en torno a Carlos *el Calvo* (823-877) y Lotario (795-855), vive la fragmentación del imperio y la observa, a veces con nostalgia, a través de la épica retrospectiva (*Las hazañas de Carlomagno* del poeta Saxo), a veces con inquietud por las nuevas invasiones (el poema de Abón de San Germán sobre la incursión normanda en París), pero también señala la evolución hacia una poesía más irónica y paródica (Sedulio Escoto, los epigramas irlandeses anónimos), el desarrollo de las visiones narrativas (Audrado de Sens), la reanudación de la lírica "escolar" *(Carmina Centulensia)*, el nacimiento de la secuencia (con el refinadísimo *Liber hymnorum* de Notker *el Tartamudo*), mientras que la nueva poesía rítmica —es decir basada en criterios silábicos como la poesía moderna— amplía la vena lírica practicada por los primeros carolingios (Paulino de Aquilea) y desarrolla también una vena teatral ejemplificada por la *Coena Cypriani* de Juan *el Diácono* (también llamado Juan Hymonides, ?-*ca.* 882). Todo esto constituye una revolución que va mucho más allá del clisé escolar de la "recuperación de los clásicos" y abraza, en cambio, 1 000 aspectos nuevos, que habrían de legar a los siglos posteriores un repertorio importante de modelos, así como la autoconsciencia de una restauración cultural.

Un repertorio de nuevos modelos

Véase también

"Alegoría y naturaleza", p. 568.

"La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779.

GRAMÁTICA, RETÓRICA, DIALÉCTICA

FRANCESCO STELLA

***En la época carolingia las disciplinas liberales que componían el* trivium *de base para la formación escolar atraviesan una fase de recuperación y sistematización. Esta recuperación se basa en el rescate de los manuales de la Antigüedad tardía pero también crea sus propias reformulaciones. Los nuevos manuales se adaptan a las necesidades de un público cuya lengua materna ya no era el latín, a los requerimientos de estandarización de comunicación entre las instituciones político-religiosas y a la importante relación con la cultura cristiana*.**

LA MISIÓN LINGÜÍSTICA DE LA ÉPOCA CAROLINGIA

Lenguaje oral y lenguaje escrito

La reforma lingüística y ortográfica promovida por Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800) y por su círculo de intelectuales y maestros se considera una de las estrategias de política cultural más influyentes en la historia occidental porque unifica un instrumento de comunicación indispensable para la cohesión interna del imperio —y para las comunicaciones en toda Europa occidental—, a la vez que interrumpe el proceso de transformación unitaria de las lenguas romances creando una doble vía de evolución: por una parte, las lenguas habladas que durante siglos han carecido de una misma gramática y una misma estructura de estudio y, por otra, el latín escolar, único medio de comunicación oficial internacional, que, sin embargo, carece de la capacidad de renovación proveniente del uso vivo y popular.

De las motivaciones políticas y administrativas —más allá de las religiosas— de esta reforma tenemos testimonio en la *Admonitio generalis* de 789 y en la *Epistula de litteris colendis*, manifiesto de la reforma carolingia.

La escuela carolingia debe afrontar un reto mayúsculo de comunicación religiosa: la aculturación latina de pueblos cuya cultura original es celta o germánica y cuya lengua materna es el galés, el irlandés, el alemán antiguo o el franconio. Para este objetivo las gramáticas heredadas de la latinidad no son adecuadas porque están redactadas para un público cuya lengua materna es el latín. El *Ars minor* de Donato (siglo IV), una de las gramáticas más difundidas, se aboca a las propiedades de las partes del discurso más que a su forma. El *Ars maior*, por su parte, se concentra en las unidades inferiores a la palabra (letras, sílabas, pies métricos), o bien, en las unidades superiores a la palabra (figuras del discurso). Los otros *grammatici* de la Antigüedad tardía siguen a grandes rasgos el mismo modelo, aunque Carisio, Diomedes, Consencio y Probo ofrecen un poco más de morfología que Dositeo, Escauro, Audax, Asper y Agustín. Incluso las *regulae*, el género gramatical más elemental de las artes, están dirigidas a estudiantes ya instruidos en las formas elementales de la lengua (Focas, por ejemplo, o la *Institutio de nomine, pronomine et verbo* de Prisciano, *ca.* 500).

Las nuevas gramáticas latinas

La solución técnica generará las *Declinationes nominum* o *Coniugationes verborum* que se encuentran en los códices carolingios, o las gramáticas insulares, es decir, procedentes de Irlanda y de Gran Bretaña, como el *Ars Asporii* (finales del siglo VI) o las gramáticas protocarolingias de Tatuino y Bonifacio, o el *Ars Ambianensis*, que complementan la gramática de Donato mediante paradigmas de declinación y conjugación. En las décadas del reinado de Carlomagno la difusión de estas obras se multiplica, especialmente el *Ars breviata* de Agustín (354-430) y las obras de Asper, Donato y Escauro (que se vuelven extremadamente populares), así como las "reglas" de Eutiques o Focas, mientras que en el siglo IX Prisciano adquirirá una gran popularidad.

La gramática fantástica de Virgilio Marón

Antes de la normalización carolingia, el peculiar fenómeno —completamente anómalo— de una gramática ficticia aparece en la obra de un autor del siglo VII, probablemente francés, que afirma llamarse Virgilio Marón, no por referencia al poeta latino sino por otro Virgilio, alumno de Donato (siglo IV), que vivió en Asia y fue inventor de 12 lenguas latinas, y por un Marón que había sido encontrado por su maestro, un gramático llamado Eneas, en los escritos de otro gramático totalmente desconocido llamado vulcano. La extravagancia, rebuscada o espontánea, de este personaje naturalmente no se limita al nombre, sino que más bien permea todas sus elucubraciones: los *Epítomes* (15 libros, de los cuales nos han llegado 12) se ocupan no sólo de temas lingüísticos tradicionales como el pronombre o el verbo, sino también de fenómenos como la *scinderatio fonorum* (desarticulación de los fonemas) y de etimologías, más o menos fantasiosas, en la tradición de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636); las ocho Epístolas son más técnicas (Polara) pero están llenas de curiosas anécdotas, como el relato de la discusión que sostuvieron dos gramáticos durante 14 días sobre el vocativo de *ego*, o el debate masivo sobre el incoativo; todas estas anécdotas están acompañadas por “citas de autoridad” que casi siempre son falsas. Es una paradoja de la historia que estas elucubraciones fueran acogidas por las escuelas irlandesas precarolingias como un verdadero manual de lengua latina.

Una paradoja histórica

La producción carolingia

La característica de la cultura carolingia es la producción de síntesis de los materiales tradicionales, reestructurados y actualizados según las exigencias de la nueva época. En la corte de Carlomagno, los italianos Pedro de Pisa (?-antes de 799) y Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799) escriben sus propios manuales de

gramática: este último se basa en una versión interpolada del Donato *minor* que complementa con *declinationes nominum* (nos ha llegado una copia en el Vat. Palat. Lat. 1746, procedente de Lorsch), mientras que Pedro se basa en textos insulares que luego completa; además, reintroduce la forma didáctica de preguntas y respuestas (ya presente en Donato), que se convertirá en la característica común de todo el periodo. Junto a los italianos también colabora en la corte un grupo de maestros irlandeses, entre los cuales se ocupa de gramática Clemente Escoto (siglos VIII-IX) y el anónimo autor del *Ars Bernensis*. En el siglo IX se difunde un método relativamente nuevo: el análisis gramatical, que también adquiere el formato de preguntas y respuestas, según el esquema: "¿Qué parte del discurso es *regina?* / Un sustantivo. / ¿Qué es un sustantivo? / Una parte del discurso que [...] / ¿Qué propiedades tiene un sustantivo? / Tiene seis: calidad, derivación, género, número, compuesto-simple, caso. / ¿Cuál es la derivación de *regina?* / Deriva de *rex...*" La gramática analítica, representada por un abundante número de obras anónimas y por compilaciones de maestros como Usuardo de San Germán (?-869 / 877), se convierte en el principal tipo de manual de lengua, y su popularidad continuó hasta el Renacimiento e incluso después.

El análisis gramatical

EL DESCUBRIMIENTO DE LA SINTAXIS Y LA CONTRIBUCIÓN DE ALCUINO

La otra novedad de la gramática carolingia es el redescubrimiento —según una consideración unánime— de la sintaxis. Ningún manual antiguo se ocupó de esta parte de la gramática hasta que Prisciano compuso los 20 libros de sus *Institutiones grammaticae*. La atención a esta obra de Prisciano parece centrarse en el monasterio de Tours, donde se redactaron tres de los 14 manuscritos que nos han llegado, producidos entre los siglos VIII y IX. Alcuino (735-804), que fue abad de Tours, toma de Prisciano las nociones básicas que utiliza en su *Grammatica*,

también conocida como *Dialogus Franconis et Saxonis de octo partibus orationis (Diálogo entre un franco y un sajón sobre las ocho partes del discurso)*, donde se contrastan algunas enseñanzas de Donato con la interpretación de Prisciano. Pero sobre todo, Alcuino extrae de las *Institutiones* una compilación de pasajes que tendrá muy amplia circulación en los siglos posteriores y que será la base de la gramática redactada por Aelfrico de Eynsham en el siglo XI. Su modelo será imitado por dos grandes intelectuales de la generación siguiente: Rabano Mauro (*ca.* 780-856) y su alumno Walafrido Estrabón (808 / 809-849).

EL VALOR RELIGIOSO Y CULTURAL DE LA GRAMÁTICA

La revaloración de la gramática y la centralidad que adquiere en el programa educativo carolingio se refleja tanto en los documentos "oficiales" que hemos mencionado antes —que reconocen en la gramática el fundamento de la posibilidad para transcribir y comprender textos (cuya finalidad última es la correcta interpretación y asimilación de la Biblia)— como en las tesis de Alcuino, inspirador de la reforma, que en su *Disputatio de vera philosophia* define la gramática como "la ciencia del bien hablar, origen y fundamento de todas las artes liberales" y la propone (por más que sea una disciplina técnica basada en ejemplos paganos) como fundamento del sistema cultural cristiano. Se plantea así el problema, presente en la época patrística y durante toda la Edad Media, del conflicto potencial entre el patrimonio literario pagano (que era la base para el aprendizaje de la lengua) y la fe cristiana (que naturalmente no podía compartir los contenidos "inmorales" de dichos textos profanos). Esta problemática se expresa con aguda lucidez en tratados como el *Comentario a Donato*, de Esmaragdo de San Miguel (alrededor de 805), donde se consigna el argumento principal de las objeciones "fundamentalistas": "en la disciplina gramatical no se lee ni se nombra a Dios; en ella

La gramática como fundamento

sólo retumban los nombres y los ejemplos de los paganos". Una salida —la de siempre— era el ejemplo agustiniano de los objetos que los judíos habían sustraído de Egipto durante su huida y que luego habían puesto al servicio del culto divino; pero Esmaragdo, siguiendo a Julián de Toledo (642-*ca.* 690), sin olvidar esta acreditada justificación, prefiere experimentar sistemáticamente una nueva salida: remplazar los ejemplos clásicos con citas bíblicas o de poetas cristianos. Alcuino, por su parte, opta por una formulación metafórica como la de Agustín, pero más sutil y, en general, más estructural para el método: establece una comparación entre las siete artes liberales "paganas" (entre las cuales está la gramática) y las columnas del Templo de Salomón, poderoso símbolo de la formación cristiana; esta comparación culmina con la referencia a la cultura exegética y teológica. Esta concepción conciliadora del conflicto cultural se difunde ampliamente, aunque no es la única, y contribuye a propagar una sensibilidad más fina para el fundamento teórico de las técnicas disciplinarias. También el maestro irlandés Sedulio Escoto (?-después de 859) reafirma esta actitud en la época de Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) y de Lotario (795-855, emperador a partir de 840). Sedulio elabora una interpretación antropológica de las ocho partes del discurso, que representarían las ocho funciones fundamentales del ser humano. La cristianización de los *exempla* gramaticales y las teorías desarrolladas en torno a las partes del discurso constituyen un puente que vincula el ejercicio gramatical con la exégesis bíblica, especialmente en las obras de Juan Escoto Eriúgena (810-880) y en la teología de autores como Godescalco *el Sajón* (*ca.* 801-*ca.* 870), que compuso un breve tratado sobre la preposición latina *in* y que emplea la teoría lingüística para su provecho en la controversia sobre la predestinación.

La cristianización de los ejemplos

Después del *Diálogo entre un franco y un sajón* que representa su manual de gramática, Alcuino busca completar los manuales sobre el *trivium* (que contiene las tres disciplinas de base de la escuela antigua) y redacta un *De rhetorica*, o mejor una *Disputatio de rhetorica et virtutibus*, y un *De dialectica*, donde el sajón y el franco pueden identificarse con Alcuino y Carlomagno. La retórica, arte de componer un discurso eficaz, se asocia frecuentemente con la discusión de las prerrogativas morales del rey, en concordancia con la definición de este arte que se enseñaba en la enciclopedia de Isidoro de Sevilla y que se repite en el *De institutione clericorum* del gran enciclopedista carolingio Rabano Mauro, arzobispo de Maguncia y alumno de Alcuino: "la retórica es la ciencia del bien hablar en las cuestiones políticas, la elocuencia es la capacidad para persuadir con fines justos y buenos" (*Etymologiae* 11, 1, 1). En tal contexto se entienden mejor los tratados de consejos al príncipe —*specula principum*, una novedad carolingia que llegará hasta Maquiavelo (1469-1527)—, como la *Via Regia* escrita por Esmaragdo para Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814), el *De institutione regia* redactado por Jonás de Orleans (?-841 /843) para Pipino (*ca.* 803-877), hijo de Luis, el *De regis persona et regio ministerio* del arzobispo de Reims, Hincmaro (*ca.* 806-882), para Carlos *el Calvo*, y el *De rectoribus christianis* compuesto por Sedulio Escoto para Lotario. Ahora bien, un nivel más técnico del arte retórico se requiere para el aprendizaje del arte epistolar, cuyos primeros tratados no se redactarán sino hasta finales del siglo XI, pero que ya están antecedidos por anotaciones didácticas como las que se encuentran al margen de los códices de las cartas de Lupo Servato de Ferrières (805-862), en las que se identifican las partes individuales de una epístola y se acompañan de observaciones de un maestro.

La ciencia del bien hablar

Esta primera reanimación de los estudios retóricos se acompaña sólo de un tímido retorno al estudio de la dialéctica, que enseña la lógica del pensamiento y las tipologías de las frases para la argumentación filosófica, y que, en la tradición, se componía de los conceptos aristotélicos que Boecio (*ca.* 480-525?) había transmitido a la Edad Media, el tratado *De dialectica* atribuido a san Agustín y sobre todo el libro IV de *Las bodas de Filología y Mercurio (De nuptiis Philologiae et Mercurii)* de Marciano Capela, el libro de texto más difundido de toda la Edad Media. En la época carolingia la recuperación escolar de estas fuentes se asocia con las necesidades del debate intelectual en torno a las teologías heréticas (el adopcionismo, el Cisma de los Tres Capítulos, la cuestión del *Filioque*, la controversia iconoclasta y el debate sobre la predestinación): la dialéctica provee la instrumentación técnica para estas discusiones, a menudo suscitadas por problemas específicos planteados por los propios emperadores a los maestros que colaboraron en la corte: tal es el caso, por ejemplo, de la reflexión de Fridugiso de Tours (siglo IX) sobre *La nada y las tinieblas*, que suscita, a su vez, respuestas muy argumentadas de Agobardo de Lyon, Teodulfo de Orleans, Benito de Aniano y Prudencio de Troyes. La mejor demostración del método carolingio proviene, sin embargo, también de Alcuino, que en los *Dicta Albini* aborda con las técnicas de la dialéctica cuestiones teológicas complejas, como la Trinidad, la existencia de Dios o la creación del hombre, y les da respuesta a través de una secuencia cerrada de preguntas y respuestas. Su ejemplo será retomado por una serie de alumnos e imitadores, de manera que, en el *De clericorum institutione*, Rabano Mauro podrá definir la dialéctica como "la disciplina de las disciplinas, la disciplina que enseña a enseñar y a aprender": la escuela carolingia corona así su amplio proyecto de impulso cultural, fundándolo sustancialmente en el fortalecimiento de la comunicación verbal, tanto para la estandarización lingüística o de la escritura como para la persuasión política o la argumentación filosófica.

La disciplina de disciplinas

Véase también

"Agustín de Hipona", p. 349.

"Transmisión y recepción de los clásicos", p. 531; "El enciclopedismo e Isidoro de Sevilla", p. 563; "Hacia las lenguas europeas: los primeros testimonios", p. 589.

La poesía latina

Francesco Stella

Las interpretaciones académicas vinculadas con el clasicismo y el romanticismo propiciaron por mucho tiempo una suerte de exclusión de la cultura poética de la Alta Edad Media, caracterizada por una fuerte relación con la elaboración teológica y un diálogo constante con su contexto social y el desempeño de ciertas funciones comunicativas de consumo. La estética del siglo XX, con Paul Zumthor, Hans Robert Jauss, Peter Dronke y Gustavo Vinay, ha promovido una recuperación y una revaloración de esta producción que, por primera vez, introducen a Irlanda, a Inglaterra y a Alemania en la historia literaria.

La última poesía pagana

En los albores de la Edad Media la poesía pagana produjo sus últimas grandes personalidades con Sidonio Apolinar (*ca.* 430-*ca.* 479) y Maximiano (siglo VI). Sidonio, primero cónsul y prefecto de Roma y luego obispo de Clermont-Ferrand, nos dejó 24 *Carmina*, anteriores a su obispado, que comprenden panegíricos oficiales en el estilo de Claudio Claudiano, descripciones de monumentos y otras composiciones de ocasión, además de nueve libros de *Epístolas* ricas en extractos métricos. Sidonio transmite a cierto estilo de la Edad Media una expresión rebuscada y alambicada,

basada en un léxico variado y excéntrico (se trata del llamado "preciosismo gálico"), pero también un sentimiento de orgullo por la romanidad frente a la falta de cultura de los "bárbaros". Maximiano aporta innovaciones y, por otro lado, concluye la tradición de la poesía erótica romana. Abordando esta temática con la sensibilidad y la melancolía de un viejo observador, logra infundir nuevos ánimos al repertorio de fórmulas tradicionales con una frescura sorprendente, acaso también por la naturaleza escabrosa de algunos de sus temas y por su sobresaliente capacidad para desarrollar aperturas reflexivas. Encontró a un lector ilustre en Ugo Foscolo (1778-1827), quien imita dos de sus versos en su "Soneto II": "Non son chi fui, perì di noi gran parte: / questo che avanza è sol languore e pianto" ["No soy el que fui, murió gran parte de nosotros: / y lo que persiste es sólo languidez y llanto"], de: "Non sum qui fueram: periit pars maxima nostri; / hoc quoque quod superest languor et horror habent". Más allá de estos dos autores, lo que queda de la producción poética pagana está compilado en la *Anthologia Salmasiana* —que recibe su nombre de Claude Saumaise (1598-1663), humanista francés que a comienzos del siglo XVII estudiará el códice parisiense que la contiene—: además de algunas obras de época anterior, recopila, sobre todo, muchos epigramas que imitan el estilo clásico y algunos experimentos escolares de los círculos poéticos de Cartago, provenientes de los siglos V y VI, época del breve "renacimiento vándalo" del reinado de Trasamundo (496-523). Del mismo entorno provienen los poemas de Lusorio (siglo VI), autor de versos llenos de vida y muy atentos a la realidad cotidiana, y de Sinfosio (de datación incierta pero probablemente del siglo VI tardío), bajo cuyo nombre se transmiten cientos de adivinanzas de tres hexámetros que serán el modelo para toda la tradición medieval de la escritura de enigmas. Es necesario mencionar también, desde el punto de vista poético, la enciclopedia de Marciano Capela (*fl.* 410-439), *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, que ilustra las siete artes liberales y recurre a numerosos textos poéticos de metros diversos y raros,

que revelan una sobresaliente originalidad y una memorable vivacidad de experimentación.

La poesía cristiana de los reinos romano-bárbaros

En la escuela africana se desarrolla la poesía de Draconcio (finales del siglo V), que concuerda perfectamente con el esquema típico de esta edad de transición y que conjuga dos vertientes: por una parte, 10 composiciones sobre la mitología pagana *(Romulea)* y, por la otra, el poema cristiano *De laudibus Dei*, en tres libros, que narra la creación del mundo (I), las intervenciones divinas en la historia, según un patrón de ira y misericordia (II), y la superioridad de estos episodios con respecto a las empresas de los héroes paganos (III), creando así una suerte de versión cristiana del panegírico imperial; compone también una paráfrasis del *Génesis* que revela un animado ritmo narrativo y un intenso colorido poético. También en África, Coripo (siglo VI) deja dos grandes poemas dedicados a empresas militares: las del general bizantino del siglo I Juan Troglita contra los mauros *(Iohannis)* y las del emperador Justino *(In laudem Iustini)*, en un texto que todavía está imbuido de una ideología absolutamente romanocéntrica y contrasta notablemente con el agustinismo antirromano y la filosofía política de Draconcio.

En África

Las cumbres de la producción poética del siglo VI se alcanzan en Galia, donde escriben Avito (siglos V / VI), autor de la épica bíblica *De Spiritalis historiae gestis (Las hazañas de la historia del Espíritu)*, y, sobre todo, Venancio Fortunato (*ca.* 540-*ca.* 600), que nació en Valdobbiadene, en Treviso, pero que vivió y escribió su producción sobre todo en Francia, en Tours y en Poitiers, donde fue obispo. Es autor de más de trescientos poemas en 11 libros que abarcan todos los géneros, desde el epitalamio (himno nupcial) hasta los epigramas y los relatos históricos: la colección comprende *De navigio suo*, itinerario por los ríos europeos, y el *De excidio Thuringiae*,

En Galia

dramático episodio de guerra entre familias merovingias. Su obra maestra es la *Vida de san Martín*, que hace del santo un nuevo modelo de héroe para los cristianos. Una peculiaridad muy importante de su poesía es la espiritualización del amor (profesado hacia amigas nobles o monjas); esta espiritualización recurre a una sutil expresión elegiaca que consigue comunicar un amor en estricto sentido cristiano y que es la fuente del vocabulario "cortés" de la poesía amorosa de los siglos XI y XII. También es de su autoría el célebre himno *Vexilla regis prodeunt*, compuesto para la reliquia de la Cruz que el emperador Justino obsequió a la reina Radegunda (521-587) y que se cita en la *Divina comedia* dantesca, así como el famoso himno *Pange lingua*, que retomará posteriormente Tomás de Aquino (1224-1274). En Italia los poetas más importantes son Enodio de Pavía (474-521), exponente de una refinada escuela retórica; su alumno Arator (*ca.* 480-*ca.* 550), autor de un *epos* sobre los Hechos de los Apóstoles, y Rústico Elpidio (mediados del siglo VI), autor de las *Historiae testamenti veteris et novi*, 24 piezas didácticas en tercetos de colorido tema eclesiástico que siguen el modelo del *Dittochaeon* de Prudencio (348-después de 405). Sin embargo, también aquí, como en África, el poeta más interesante es un filósofo, Boecio (*ca.* 480-525?), que plasma líricamente, en versos de gran elegancia, las reflexiones de su *Consolatio*. En España la personalidad más influyente sobre los posteriores desarrollos carolingios es Eugenio de Toledo (?-657).

En Italia y España

La escuela insular y el gusto por el enigma

En Irlanda tenemos los poemas líricos de Columbano (*ca.* 540-615), pero las obras que tendrán más impacto son el *Liber hymnorum* y los *Hisperica famina*, colección de 14 enigmas compuestos en prosa ritmada y asonantada por autores monásticos de ámbito celta (Gales, Irlanda e Inglaterra) a

mediados del siglo VII. Éstos mezclan neologismos latinos, grecismos, términos raros, vocablos semíticos o celtas, “en una suerte de pastiche lingüístico que raya en los límites de la inteligibilidad” (Polara), pero que se refieren a situaciones o elementos cotidianos como el cielo, el mar, el fuego, el campo, el viento, la muchedumbre, los 12 vicios, una “regla del día”, lugares e instrumentos de la vida monástica o anécdotas precisas: se trata de una obra probablemente compuesta en un ámbito escolar y que muestra una acusada experimentación lingüística que concuerda bien con el gusto tan difundido por el enigma en la poesía y en las escuelas de las islas británicas. Este gusto queda probado por las colecciones de adivinanzas en verso, atribuidas a Tatuino, Eusebio y Bonifacio, y por la colección precarolingia denominada *Aenigmata Anglica*. De estos textos proviene el nombre de un estilo: el “estilo hispérico”, un tipo de escritura artificiosa y poco convencional que sobrevive a través de toda la Edad Media y tiene su momento de mayor desarrollo en el siglo X. Este estilo se caracteriza por la presencia de elementos léxicos no latinos, por la abundancia de neologismos y por las estructuras sintácticas asimétricas y forzadas.

En Irlanda

En Inglaterra, Aldelmo de Malmesbury (639?-709), alumno de un maestro irlandés, obispo de Sherborne en 705, hace escuela: su actividad poética consigue desplazar el baricentro cultural de la poesía insular de Irlanda a Inglaterra. A partir de su vasto conocimiento de los autores de la Antigüedad tardía, compone un elegante texto, *De virginitate*, al que da dos versiones: una en verso y otra en prosa. Este poema está destinado a convertirse en un modelo de la poesía cristiana; escribe, además, un manual de métrica en forma de diálogo (con una sección especial dedicada a los enigmas) titulado *Epistola ad Acircium* —sobrenombre del rey de Northumbria Aelfrido (?-701 / 705)—; como complemento del manual, incluye una serie de 100 *Aenigmata* que transforman la adivinanza de mero ejercicio escolar en verdadero género poético, caracterizado por agudezas

En Inglaterra

teológicas y arrebatos líricos. El poema *De virginitate* lo consagra como el máximo exponente de un clasicismo cristiano, junto con Beda *el Venerable* (673-735), que, como poeta, es autor de una *Vita Cuthberti* y del poema *De die iudicii.*

La época carolingia

La poesía es la manifestación cultural que más decididamente justifica el uso del término "renacimiento" para referirse a la época carolingia (768-888). Gracias a una intensa escolarización y a la recuperación de modelos provenientes de la Antigüedad tardía (los poetas bíblicos como Juvenco, Sedulio, Avito, Venancio) antes que de la Antigüedad clásica, y, sobre todo, gracias a la formación de una nueva clase letrada verdaderamente internacional (proveniente de los actuales territorios de Italia, Irlanda, Inglaterra, España, Alemania, Suiza y Francia) y, en consecuencia, de un público vasto y geográficamente ramificado, las nuevas exigencias sociales y culturales favorecen, por un lado, la producción de una cantidad muy importante de poesía, generalmente de tipo cuantitativo —en las ediciones modernas se alcanzan más de 3 000 páginas—, y, por otro lado, el nacimiento o renacimiento de géneros destinados a gozar de una larga historia no sólo en la Edad Media y no sólo en latín: además de las adivinanzas —que pasan de ejercicio escolar a refinado juego de sociedad—, los itinerarios geográficos (Alcuino, Pablo *el Diácono*), los folletos de corte (Angilberto, Teodulfo), el poema épico histórico *(Karolus Magnus et Leo papa)*, la poesía bucólica de ámbito escolar y de temática amistosa (Alcuino, Modoino de Autun, Godescalco *el Sajón*), las vidas de santos en verso (Alcuino, Walafrido y poetas anónimos), la codificación "culta" de formatos populares, como la disputa o el *conflictus* (Alcuino y Sedulio Escoto), en el que se contrapone una entidad a otra para declarar su superioridad (la azucena y la rosa, la cerveza y el vino, etc...),

Los géneros más cultivados

las visiones del más allá (cuyo primer ejemplo es la *Visio Wettini* del joven Walafrido Estrabón), la reinterpretación cristiana de los mitos celtas, como la búsqueda del cáliz de sabiduría (Audrado de Sens en el *De fonte vitae*), el *planctus* fúnebre —como el anónimo sobre Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800) y el que, en forma de diálogo, escribió Agio de Corvey alrededor del 876—, la poesía penitencial y confesional (Paulino de Aquilea, Godescalco *el Sajón*), las refundiciones métricas de la Biblia (Alcuino, Teodulfo), la parodia sacra (la *Cena Cypriani*, donde Juan Hymonides versifica y dramatiza en 876 una célebre parodia bíblica de la Antigüedad tardía), la épica comunitaria e institucional (de monasterios u obispados: Alcuino sobre York, Pablo *el Diácono* sobre Metz), los poemas sobre hierbas y jardines (el *Hortulus* de Walafrido Estrabón), los epigramas (Pablo *el Diácono*, Alcuino, Rabano Mauro y muchos otros), la meditación teológica (Juan Escoto), la poesía civil (Teodulfo, *De iudicibus)*, la secuencia (Notker *el Tartamudo*) y las canciones rítmicas (Paulino de Aquilea, Godescalco y otros). Además de todos estos géneros, la poesía visual, los llamados *carmina figurata*, que continúan el modelo de Optaciano Porfirio (siglo IV), conoce un extraordinario florecimiento en textos compuestos dentro de imágenes o dispuestos de modo que forman una figura y reafirman el intenso valor simbólico e icónico que la época carolingia atribuye a la escritura: en este subgénero destacan los poemas de Wigbodo y los de Rabano Mauro (*ca.* 780-856), que dedica todo el *De laudibus Crucis* a secuencias de *versus intexti*, y, al final del siglo X, Eugenio Vulgario. Faltan, sin embargo, en todo este periodo tanto el tema erótico como el mitológico.

Los carmina figurata

El siglo X

En el periodo que algunos críticos han denominado el “Siglo de Hierro” disminuye el número de centros culturales y se debilita el

tejido de las relaciones que alimentan la producción literaria. Sin embargo, es también el siglo en el que emergen grandes figuras aisladas e importantes textos anónimos: en Sajonia la canonesa Rosvita (*ca.* 935-*ca.* 975), una de las personalidades más importantes para la historia del teatro, escribe una serie de amenos poemas hagiográficos, en los que prefiere a personajes curiosos o marginales, así como poemas históricos sobre el emperador Otón (980-1002, emperador a partir de 983) y sobre la historia de su monasterio (Gandersheim), mientras que en Francia Flodoardo de Reims (*ca.* 893-966) compone un gigantesco poema de unos veinte mil versos, *De triumphis Christi*, sobre la historia de la Iglesia, y el desencantado historiógrafo Liutprando de Cremona (muerto en 970) siembra la prosa cruda y eficaz de la *Antapodosis* (*Restitución* o *Revancha*) con extractos poéticos. La gran novedad del periodo son los poemas heroicos o, en todo caso, narrativos, que llevan a la literatura latina la figura del caballero germánico y de otros personajes que están casi enteramente aislados de los temas y valores de la cultura cristiana: el *Waltharius*, atribuido, aunque con dudas, a Ekkehardo I de San Galo (*ca.* 910-973), que narra, en 1 453 versos de fuerte sabor virgiliano, por primera vez en poesía latina, la historia —abundantemente documentada en otras fuentes épicas germánicas— de un héroe "caballeresco" llamado Walther, hijo del rey de Aquitania, rehén de Atila (? -453), acompañado de su enamorada Hildegunda, hija del rey de Borgoña, y de Hagen, príncipe de los francos. Después de la ruptura del pacto con los hunos debida a Gunther, el nuevo rey de los francos, Hagen huye y Walther se niega a casarse con la hija de Atila (boda que el rey maquinó para atarlo a su pueblo); poniéndose de acuerdo con Hildegunda logran huir, llevando consigo la armadura de Atila y el tesoro de los francos, pero la fuga desemboca en un conflicto de Walther contra Gunther y posteriormente contra Hagen (que se ve obligado a remplazarlo en duelo). Al final los héroes salen todos vivos y reconocen la superioridad de Walther *manufortis*.

Los poemas heroicos

En Italia, un cierto Juan de Verona compone los *Gesta Berengarii*, extracto de historia italiana contemporánea que narra, en cuatro libros de hexámetros, la historia de Berengario I, rey de Italia (850 / 853-924) y, por un breve periodo, también emperador, en su conflicto con Guido, duque de Espoleto (?-894, rey a partir de 889, emperador a partir de 891), con su hijo Lamberto (*ca*. 880-898, rey a partir de 891, emperador a partir de 894) y con Rodolfo de Borgoña (?-936, rey a partir de 923); en Lorena aparece la *Ecbasis captivi (Fuga del prisionero)*, que debe mucho a Horacio (65 a.C.-8 a.C.) y ocupa 1 170 hexámetros leoninos (es decir, con rima interior): se trata de la primera novela satírica o "comedia épica" (Leonardi) con personajes animales (cordero, jabalí, lobo, castor, zorro, león, pájaros); el *Within piscator* cuenta, en cambio, la historia de un pescador tragado por una ballena, como Jonás, pero capaz de librarse hiriéndola con un cuchillo. Cuando el cetáceo queda varado en la playa de la que el pescador partió, sus paisanos, confundiéndolo con un demonio, casi lo matan mientras se reparten la presa. El feliz desenlace se debe a los efectos benéficos de una procesión.

Véase también

"Poemas épicos y épico-históricos de la latinidad medieval", p. 554; "La himnodia latina", p. 620.

POEMAS ÉPICOS Y ÉPICO-HISTÓRICOS DE LA LATINIDAD MEDIEVAL

ROBERTO GAMBERINI

La épica latina de la Alta Edad Media, que formalmente muestra una decidida huella virgiliana, se caracteriza por la gran libertad con la que el material poético clásico se reubica en nuevos ámbitos narrativos y temáticos. A la vez que continúa la tradición del poema épico bíblico (proveniente de la Antigüedad tardía), nacen nuevos

poemas heroicos de argumento hagiográfico e histórico contemporáneo, entre los que se cuentan narraciones urbanas y regionales. La renovación más importante se debe a la recuperación literaria del repertorio oral de la tradición folclórica popular y de las sagas germánicas, que encuentran precisamente en la literatura latina sus primeras atestaciones escritas.

El género

El *epos* latino medieval es un género que no se circunscribe a precisas definiciones teóricas; su característica primaria es haber sido forjado bajo el modelo de la *Eneida* y, a la vez, distanciarse libremente de ella, ampliando sus ámbitos temáticos de manera patente. El poema épico se relaciona, en la definición de poesía virgiliana medieval, con toda una serie de otros géneros que pertenecen al llamado *genus mixtum* y que, en buena medida, comparten el estilo: los cantos heroicos, la poesía encomiástica, la poesía de argumento histórico contemporáneo, el epilio, las secuencias de epilios y la novela. Es preciso, sin embargo, distinguir con claridad estas obras (que, *lato sensu*, pueden ser consideradas épicas) de otros poemas que, aunque explotan modelos virgilianos, pertenecen al género didascálico —como el *De actibus apostolorum* de Arator (*ca.* 480-*ca.* 550)— o bien de la abundante versificación hexamétrica de las obras no heroicas. Lo que distingue al *epos* verdadero, de hecho, no son tanto los medios estilísticos empleados (diversificación de la exposición de los acontecimientos, de los discursos, de las descripciones; empleo de similitudes, de catálogos, de *excursus* y de digresiones líricas) como el argumento, que es unitario y concierne a acciones gloriosas, divinas o humanas. La amplia extensión del texto y el hecho de que esté destinado para la lectura o el canto público no son, en cambio, características que compartan todos los poemas

El modelo virgiliano

medievales.

Todas las composiciones de molde épico, así como una buena parte de la poesía hexamétrica medieval, hacen referencia, además de a la obra de Virgilio (70-19 a.C.), a algunos otros modelos, entre los que se cuentan Lucano (39-65), Estacio (40-96) y Prudencio (348-después de 405). Autores de menor difusión manuscrita, en cambio, permanecen desconocidos (o casi), como Silio Itálico (26-101) o Cayo Valerio Flaco (*?-ca.* 90).

La épica bíblica y la épica hagiográfica

Entran, con pleno derecho, en la definición de *epos* los muchos relatos versificados y presentados épicamente de los hechos veterotestamentarios y neotestamentarios, que continúan una tradición de la Antigüedad tardía.

Junto a guerreros y caudillos, los nuevos héroes de la era cristiana son los santos. Numerosos poemas hagiográficos se dedican a sus empresas no bélicas pero innegablemente gloriosas; algunos sólo toman de la épica el lenguaje, como la *Vita Martini* de Venancio Fortunato (*ca.* 540-*ca.* 600), mientras que otros son considerados por la crítica moderna como épica en todos los sentidos, como los *Gesta Witigowonis abbatis* de Purcardo de Reichenau (siglo X), compuestos para Witigowone (siglo X) en su décimo aniversario como abad, en forma de diálogo dramático entre el poeta y la abadía, personificada como la esposa del abad. Igualmente épico es el poema *De triumphis Christi* de Flodoardo de Reims (*ca.* 893-966) que, a lo largo de 19 libros o 19 939 versos, celebra las proezas de los obispos, mártires, monjes y santas en Palestina, Antioquía e Italia desde la edad apostólica hasta la época contemporánea del autor (936-*ca.* 939).

Los poemas históricos

En la Alta Edad Media se componen también muchas obras de argumento histórico contemporáneo, a menudo motivadas por intenciones panegíricas, como el *Iohannis* de Flavio Cresconio Coripo (siglo VI) sobre las batallas del general Juan Troglita (siglo VI) contra los mauros en África del Norte; esta tradición se continúa con muchas composiciones de la época carolingia, de diferente índole y extensión. Entre ellas se cuenta el *Carmen de conversione Saxonum*, 75 hexámetros que narran la historia de la conversión de los sajones, ocurrida en 777 por imposición de Carlomagno (747-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800); el fragmento del *Hibernicus Exul* (siglo VIII), un diálogo panegírico que quizás forme parte de un poema épico más extenso sobre la victoria de Carlomagno contra Tasilón III, duque de Baviera (*ca.* 741-*ca.* 794), en 787, y el *De Pippini regis victoria Avarica*, canto triunfal y de agradecimiento por la victoria contra los ávaros rechazados en el verano de 796 por Pipino (777-810, rey a partir de 781), hijo de Carlomagno y rey de Italia. De mayor prestigio es el *De Karolo rege et Leo papa*, que constituye la tercera parte (única sobreviviente) de un poema en cuatro libros que presentaba la vida y las hazañas de Carlomagno en su calidad de "nuevo Eneas". Sus 536 hexámetros relatan la edificación de Aquisgrán, segunda Roma, y el encuentro ocurrido en Paderborn entre el rey de los francos y el papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) después del atentado que este último padeció el 25 de abril de 799. Además del *De Karolo rege et Leo papa*, nos han llegado íntegros los *Annales de gestis Caroli Magni imperatoris* del poeta Saxo (*ca.* 1140-*ca.* 1210), que en cuatro libros relatan la historia del soberano desde 771, mientras que en el quinto se dedica enteramente a dibujar un retrato conmemorativo del emperador. Breve poema es, en cambio, el *Rhythmus de pugna Fontanetica* de Angilberto (*ca.* 745-814), que cuenta, a partir del testimonio ocular del propio autor, la batalla de Fontenoy-en-Pusaye, en la que el 25 de junio de 841 el emperador Lotario I (795-855, emperador a partir de 840) y el rey

Carlomagno, nuevo Eneas

de Aquitania Pipino II (*ca.* 823-*ca.* 864) se enfrentaron a Luis II *el Germánico* (*ca.* 805-876, rey de 843 a 876) y a Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875).

Menos apegado a las estructuras de la épica es el *Carmen de exordio gentis Francorum*, dedicado a Carlos *el Calvo*, en el que un anónimo poeta, que escribe alrededor de 844, formula en versos conmemorativos y heroicos una genealogía de la dinastía carolingia. Formalmente poco épico es también el *De strage Normannorum* de Sedulio Escoto (?-después de 859), una breve celebración en formato himnográfico, mientras que el poema *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti* de Ermoldo *el Negro* (siglo IX), aunque compuesto como un declarado panegírico, es en realidad un poema épico hecho y derecho que cuenta, en 2 649 versos, las proezas que entre 781 y 826 llevó a cabo el emperador Luis I *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814). La tradición carolingia continúa en la época siguiente con los *Gesta Berengarii imperatoris*, que detallan las luchas de Berengario I, rey de Italia (850 / 853-924), contra Guido II de Espoleto (muerto en 894), Lamberto de Espoleto (*ca.* 880-898) y Hugo de Provenza (*ca.* 880-947) por la conquista del reino, y con los *Gesta Ottonis I* de Rosvita (*ca.* 935-*ca.* 975), que esbozan la historia de la dinastía otoniana desde Enrique I de Sajonia (*ca.* 876-936, rey a partir de 919) hasta la infancia de Otón II (955-983, rey a partir de 973).

La épica urbana y regional

En forma paralela a la poesía histórica que aborda el tema de los grandes reinos y dinastías, nace en esta época —y con el pasar de los siglos, florecerá con robusta lozanía— la épica que registra o celebra los hechos de ciudades, diócesis y monasterios específicos, como los *Versus de episcopis Mettensis civitatis* (siglo VIII), una prosopografía hexamétrica de los obispos de Metz, o la más conocida *Bella Parisiacae urbis*, en la que Abón de San Germán

(mediados del siglo IX-*ca.* 921), testigo presencial del asedio de París de 885-886, relata la guerra contra los normandos que acabó en el año 896. Pertenece a la épica monástica el *De clade Lindisfarnensis monasterii* de Alcuino de York (735-804), que describe en dísticos elegiacos la destrucción del monasterio de Lindisfarne perpetrada por los vikingos en 793. Un monje del mismo monasterio, Edilvulfo (siglo IX), compuso el *Carmen de abbatibus et viris piis coenobii Sancti Petri in insula Lindisfarnensi*, que narra, en unos ochocientos versos, la fundación del monasterio por obra de Eanmundo (siglo VIII), su florecimiento gracias a la diligencia de los abades que lo habían dirigido hasta entonces, las obras de algunos monjes, así como las visiones manifestadas que le son reveladas al autor mismo. De ámbito monástico son también los *Primordia coenobii Gandeshemensis* de Rosvita, que describen la fundación y las primeras décadas del monasterio de Gandersheim, de 846 a 919.

Ciudades, diócesis, monasterios

SAGAS Y LEYENDAS

Los poemas más originales son, sin duda, los que aprovechan el repertorio narrativo oral proveniente de las sagas germánicas y de las leyendas populares. Se distingue por su calidad literaria el *Waltharius*, compuesto en el siglo IX o X por un autor que los numerosos eruditos que se han dedicado a estudiar esta obra no han logrado aún identificar con total certeza —quizás se trate de Ekkehardo I de San Galo (*ca.* 910-973)—. El poema narra la historia de Walther, hijo del rey de Aquitania, joven guerrero que se encuentra como rehén de Atila junto a su novia Hildegunda, hija del rey de Borgoña, y a Hagen, mandado por el rey de los francos para sustituir a Gunther, hijo del rey Gebica. Cuando éste muere, Gunther rompe el pacto con los hunos que su padre había acordado; Hagen huye del palacio real de Atila y lo alcanza. Poco tiempo después logran también huir Walther e

El Waltharius

Hildegunda, llevándose una parte del tesoro que Atila recibió como botín de los pueblos derrotados. No bien atraviesan Walther e Hildegunda la frontera del reino huno, son atacados por Gunther, que quiere recuperar el tesoro que su padre había concedido a Atila. Walther debe sostener una serie de duelos con los 12 compañeros de armas de Gunther, derrotándolos uno por uno, hasta que debe enfrentarse a Gunther y a Hagen (que ha acudido en su ayuda). En la lucha final Walther pierde una mano, Gunther un pie y Hagen un ojo. Los tres, entonces, desisten de la batalla, son curados por Hildegunda y, después de bromear sobre sus respectivas heridas, se dividen el tesoro antes de volver a su patria. Gunther y Hagen se encaminan hacia el reino de los francos; Walther e Hildegunda hacia Aquitania, donde celebrarán su boda.

De distinto origen y ambientación es el *De gesta re*, transmitido en uno de los componentes de los *Hisperica famina*, que describe la aventura de una flota completamente tragada por una ballena y la lucha de los marineros para reconquistar su libertad. Un argumento parecido se encuentra en el *Within piscator* de Letaldo de Micy (*ca.* 950-*ca.* 1010). El poema cuenta cómo Within, pescador de Rochester que sale a la mar en su barca, es tragado por una ballena. En el vientre del monstruo marino, Within

El De gesta re

enciende una hoguera prendiendo fuego a los restos del barco. La ballena busca desesperadamente alivio hundiéndose, pero Within empieza, desde adentro, a asestarle estocadas con su cuchillo, desgarrándole el estómago y llegando hasta el corazón. Hambriento, corta algunos trozos de carne del cetáceo y los asa al espetón, devorando, así, a la que lo había devorado. Después de cuatro noches de lucha, la ballena agonizante queda varada sobre la playa de Rochester, donde los ciudadanos acuden para hacerla trizas y repartírsela. Within, todavía adentro, clama en auxilio y su voz aterroriza a todos los presentes, que huyen a la ciudad para luego volver en procesión con el obispo, quien, al llegar a la playa, pronuncia una fórmula de exorcismo contra el ser demoniaco que se encuentra dentro de la

ballena. Within contesta, explica su situación y pide de nuevo ayuda. Ahora sus conciudadanos entienden, lo liberan y lo acompañan triunfalmente hasta la ciudad. Ahí, el pescador por fin puede reunirse con su esposa y vivir una vida larga y feliz. La obra ha suscitado variadas interpretaciones: se ha leído como un canto heroico, como un simple juego intelectual, como un texto que funde la tradición étnica con la religiosidad cristiana, como un poema gracioso y como un escrito hagiográfico; sin embargo, los estudios recientes han sugerido incluso una posible interpretación autobiográfica (que solucionaría algunas de las cuestiones no aclaradas por la crítica previa).

Visiones y novelas

Los poemas que tienen por argumento visiones infernales están modelados, con toda certeza, a partir de la épica, especialmente a partir del libro VI de la *Eneida*, que describe el descenso de Eneas a los infiernos. Entre ellos tenemos, por ejemplo, la *Visio Wettini* de Walafrido Estrabón (808 / 809-849). La visión cuenta el viaje al más allá de Wettino, monje y maestro en Reichenau que, acompañado por un ángel, atraviesa todo el mundo ultraterreno y se encuentra con personajes célebres, tanto condenados como beatos.

A veces también se reformula la materia de la novela antigua en versos heroicos según los estilemas y las estructuras de la épica. Textos de este tipo, como los *Gesta Apollonii*, pertenecen sólo formalmente al género épico y, para todos los efectos, caen más bien bajo la categoría de novela, un género muy raramente practicado, como tal, en la Alta Edad Media latina.

Véase también

"La Biblia: canon, apócrifos, traducciones, difusión, literatura exegética, poemas bíblicos", p. 593.

LA HISTORIOGRAFÍA

PIERLUIGI LICCIARDELLO

La historia para el hombre medieval es una historia sagrada, gobernada por la Providencia. No faltan en ella, sin embargo, los intereses políticos, como lo demuestra la exégesis de imágenes bíblicas para explicar la evolución de los reinos. Los tres géneros literarios más usados en la Alta Edad Media son la historia, la crónica y los anales. Entre los siglos VI y IX la inédita preocupación de "ubicar a los bárbaros" en la historia da nacimiento a la historiografía "étnica". Entre los siglos VIII y IX la producción historiográfica más original es la de los anales. Por otro lado, a la fragmentación política de la Iglesia corresponderán, también, historias de las Iglesias.

CARACTERÍSTICAS DE LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN EL MEDIEVO

La Edad Media hereda de la civilización de la Antigüedad tardía tres diferentes concepciones del tiempo.

La primera es el tiempo lineal, progresivo, de los años y los siglos, contados a partir de la encarnación de Cristo. Es un tiempo secuencial pero no homogéneo: la encarnación, la intervención de lo divino en la historia, lo divide en dos, dándole sentido y significado. Éste es el tiempo propio de la historiografía.

Tres concepciones del tiempo

La segunda es el tiempo cíclico, el tiempo de la renovación periódica y el eterno retorno (Mircea Eliade), el tiempo de la liturgia. En la repetición semanal y anual de los misterios de la fe se elimina el concepto de tiempo lineal: el tiempo vuelve sobre sí mismo y concluye, recomenzando cada vez un nuevo ciclo. La tercera concepción es la del tiempo escatológico: la anulación del tiempo y la historia en un presente infinitamente dilatado, que tendrá lugar con el retorno de Dios en el día del Juicio Final, la resurrección de

los muertos y la vida eterna. Para el hombre medieval la historia es, por lo tanto, en su sentido más profundo, historia de la salvación.
La historia refleja así, en sus diversas etapas, en tiempos y lugares diferentes, la realización y el cumplimiento del plan de Dios para la humanidad.

La clave para la lectura de los hechos históricos tenía que ser de tipo moral: éstos se concebían como la envoltura exterior que guardaba un sentido profundo e interior: “De la verdad de la historia, captas el sentido de la inteligencia espiritual”, dice en el siglo VI el obispo Leandro de Sevilla (*ca.* 540-600). La historia tiene que proporcionar enseñanzas útiles al hombre, los ejemplos de los precursores sirven como modelo para los sucesores.

Sin embargo, esta exigencia soteriológica y moralista no impide a los historiadores medievales identificar con agudeza ciertos esquemas de sucesión de las épocas —a menudo inspirados, para ello, por la Biblia— y observar con sumo interés los hechos de la política, los usos y costumbres, o las especificidades particulares de los pueblos y los reinos. Una tentativa de interpretación global de la historia política es el esquema de la sucesión de cuatro monarquías, que proviene de la visión del profeta Daniel narrada en la Biblia (Daniel 2, 31-45): la estatua compuesta de oro, plata, hierro y bronce se lee como la sucesión de los imperios antiguos, del babilónico al romano. Así también se interpretan las cuatro bestias que emergen del mar según el relato del Apocalipsis. En este sentido, el esquema más original es el de san Agustín (354-430), que será retomado en el siglo XII por Otón de Frisinga (*ca.* 1114-1158): la historia se divide entre la ciudad de Dios y la ciudad del hombre, son dos campos de pertenencia que dividen a la humanidad en dos, según su íntima adhesión al Evangelio. Ésta es una teoría que Pablo Orosio (siglo IV), el discípulo de san Agustín, aprovechará, al grado de trivializarla, y que conocerá un amplio éxito en toda la Edad Media.

La ciudad de Dios y la ciudad del hombre

Al letrado medieval que deseaba aventurarse en la historiografía se le abrían tres rutas: la historia, la crónica, los anales. En teoría, la historia tiene que privilegiar el relato; la crónica, la cronología; y los anales, el reporte puntual, año por año. La historia observa y comprende la evolución de los hechos desde cierto punto de vista: debe, en cierto modo, proporcionar una interpretación de los hechos mismos. En cambio, la crónica tiene que ofrecer secuencias y cuadros cronológicos absolutos, un recorrido temporal exacto y confiable de los hechos principales, sin excesivas consideraciones interpretativas. En el límite, se encaminan hacia este género las tablas cronológicas de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) o de Beda *el Venerable* (675-735), que a nuestros ojos no parecen ser más que áridas listas de nombres y fechas. Ambas formas encuentran antecedentes en la época clásica.

Historia, crónica, anales

Más original, en cambio, es el surgimiento de los anales. En las iglesias obispales y en los monasterios era costumbre valerse de tablas cronológicas útiles para el cálculo de las festividades móviles del año litúrgico, en particular de la Pascua (tablas pascuales). Con el paso del tiempo, nace la costumbre de registrar, junto a cada año de la tabla, los principales acontecimientos para también transmitir su recuerdo, y esta práctica continúa, después de la muerte del primer redactor, con sus sucesores. Nacen así los anales, "obras abiertas por definición" (Girolamo Arnaldi), siempre dispuestas a recibir nuevos añadidos, obras desprovistas de ambiciones interpretativas, fuentes interesantísimas para la historia regional.

Todo esto que hemos dicho es cierto y válido sólo en teoría, porque en la realidad, como enseña Bernard Guenée, ocurren siempre interpolaciones y confusiones entre los tres géneros: tenemos crónicas universales que se transforman en crónicas locales y que luego son secuencias analísticas.

La historiografía de la Alta Edad Media se abre con la inédita preocupación de "ubicar a los bárbaros" (Arnaldo Momigliano): es decir, explicar el peso y el papel que los reinos romano-bárbaros revisten en la historia de un Occidente políticamente fragmentado.

Para los ostrogodos, asentados en Italia, tenemos los *Getica* de Jordanes, (mediados del siglo VI), pues se ha perdido la *Historia de los godos (ca.* 525) de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), senador romano que fue ministro bajo el reinado de Teodorico. La historia de los bárbaros invasores de España fue escrita por el obispo Isidoro de Sevilla, más conocido como autor de obras de cronología y por su gran enciclopedia etimológica *(Etimologías).* En su *Historia de los visigodos, vándalos y suevos* Isidoro observa cómo la herencia de Roma pasa a los nuevos pueblos germánicos. La *Historia de los francos*, por su parte, es obra de Gregorio (538-594), obispo de Tours, conocido también como hagiógrafo. Su historia ya está muy lejana del modelo clásico: es rica en anécdotas y observaciones curiosas, presenta una mirada más bien estrecha y se concentra, sobre todo, en su propia ciudad.

Historias de los bárbaros

Las otras historias "étnicas", o sea, historias de los pueblos bárbaros como grupos humanos compactos, son obra de generaciones posteriores. En Inglaterra correspondió a Beda *el Venerable* (673-735) escribir la historia de su pueblo, que titula *Historia eclesiástica de los anglos (Historia ecclesiastica gentis Anglorum):* un pueblo políticamente dividido en siete reinos belicosos y hostiles entre sí, un pueblo joven, sin historia, al cual sólo la Iglesia puede conferir un sentido de pertenencia. Por ello la historia de los anglos es una historia eclesiástica y entre sus protagonistas encontramos misioneros, obispos y abades; o bien reyes cristianos como Osvaldo de Northumbria (*ca.* 605-642), muerto en batalla contra los paganos en 642: rey mártir católico que con su sangre dedica la patria al cristianismo. En Italia

corresponde a Pablo *el Diácono (ca.* 720-799), perteneciente a la familia de los duques de Friuli, escribir la historia de su pueblo, la *Historia de los lombardos*. El momento histórico en que Pablo escribe es un momento muy delicado: el fin del reinado lombardo debido al ingreso de Italia al complejo imperial de Carlomagno. Por ello la *Historia* de Pablo ha sido definida como "un mito para sobrevivir" (Gustavo Vinay): porque la supervivencia de un pueblo que ya ha perdido su hegemonía política empieza por la recuperación de su memoria, en una desconsolada tentativa de no quedar olvidado para siempre. Análoga y tardía recuperación de la memoria original de un pueblo es la *Historia de los lombardos del ducado de Benevento*, escrita por Erquemperto de Montecasino en la segunda mitad del siglo IX.

La producción analística, como ya se mencionó, se vincula en sus orígenes a las iglesias obispales y a los monasterios; normalmente los textos llevan el nombre del lugar de origen, donde se preserva un manuscrito único que se va poniendo al día con el paso del tiempo. Entre los siglos VIII y IX, se escriben anales en Alemania: Fulda, Wolfenbüttel, Tréveris, Lorsch; en Suiza: San Galo *(Hechos del monasterio de San Galo);* en Francia: Metz, San Amando, Lobbes. Todos ellos son centros ubicados en el corazón de lo que será el Imperio carolingio. Un carácter más oficial tienen los *Anales del reino de los francos*, compilación extraída de los anales eclesiásticos y llevada a cabo por la corte de Carlomagno. Los *Anales* del monasterio francés de San Bertín (que van de 830 a 882) cumplen una función análoga al final del siglo IX. En su redacción participa el arzobispo Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882), prelado metropolitano y gran dignatario de la corte del emperador Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875).

Así pues, la analística de la Alta Edad Media está fuertemente vinculada, al menos en su fase central, el siglo IX, al poderío carolingio, del cual atestigua y describe tanto la ascensión como la rápida caída.

Habrá que esperar hasta que se establezca en Occidente otro poder universal y centrípeto —capaz de proponer una ideología

totalizadora— para encontrar nuevos ejemplos de historiografía con cierto gusto "propagandístico". La dinastía otoniana alemana (962-1002), que aspira a renovar la idea de un Imperio romano, será la que proporcione a los intelectuales los materiales para una historia política conmemorativa, un nuevo "mito" por exaltar. En el marco de este propósito debemos ubicar obras como los *Libros de las hazañas de los sajones* de Viduquindo de Corvey *(?-ca.* 973), las *Hazañas de Otón*, en hexámetros, de Rosvita de Gandersheim (*ca.* 935-*ca.* 975) o la *Crónica* de Tietmaro de Merseburgo (975-1018).

Historias eclesiásticas

Los eruditos han establecido una relación entre la desaparición del género de la historia eclesiástica global en la Alta Edad Media y el fin de la ideología de una Iglesia universalmente difundida, capaz de dar unidad al mundo. Así, la historia de la Iglesia universal se sustituye por las historias de muchas Iglesias regionales, cuyo poder es local (así como el mismo papado se convierte, en el siglo X, en una fuerza apenas superior a la regional). En Roma la redacción del *Libro pontifical (Liber Pontificalis)* se prolonga durante siglos, incorporando núcleos de diferente origen y de diversa consistencia literaria: desde las simples y raquíticas anotaciones de los años de pontificado correspondientes a las entradas más antiguas, hasta las verdaderas biografías del siglo IX; todo el conjunto, sin embargo, está siempre ordenado de modo paratáctico, serial. El ejemplo romano será un prototipo imitado por otras Iglesias. En Rávena, el *Libro pontifical de la Iglesia de Rávena* fue escrito por el arzobispo Agnello en el siglo IX con el objeto de sustentar las pretensiones de autonomía (autocefalia) de la Iglesia de Rávena frente a la Iglesia romana. En Salerno la *Crónica de Salerno (ca.* 975) y en Nápoles la *Historia de los obispos de Nápoles* (finales del siglo IX-principios del siglo X) son testimonios posteriores (de notable hálito literario) de la necesidad que sentían las más importantes Iglesias italianas de construir una memoria autónoma. En Francia, la *Historia de la Iglesia de Reims* fue escrita por Flodoardo (*ca.* 893-966), a partir

de un corpus muy amplio de fuentes orales y de inscripciones. También son ejemplos de historias regionales de las iglesias las llamadas *Historias de los obispos (Gesta episcoporum)*, de las cuales el ejemplo más antiguo son las *Historias de los obispos de Metz* (784), escritas por el mismo Pablo *el Diácono*, autor de la *Historia de los lombardos*.

Véase también

"Transmisión y recepción de los clásicos", p. 531.

EL ENCICLOPEDISMO E ISIDORO DE SEVILLA

PATRIZIA STOPPACCI

***Durante el fenómeno de general disgregación y dispersión del patrimonio cultural grecorromano surge gradualmente la necesidad de recuperar y reordenar de manera orgánica todo el saber transmitido por la Antigüedad; los protagonistas de este impulso son tres de los mayores intelectuales del momento: Boecio, Casiodoro y, sobre todo, Isidoro de Sevilla, autor de la más grande enciclopedia de la Alta Edad Media, las* Etymologiae**.

LA RECUPERACIÓN DE LO ANTIGUO

El impulso fundamental que caracteriza a la cultura de los siglos VI y VII es el auge de una producción literaria original que aprovecha la tendencia a la recuperación y a la síntesis del saber antiguo. Esta vocación por compendiar y organizar todo el saber en forma de artes o *disciplinae* es un rasgo distintivo de las artes liberales (en griego *enkyklion paideia*, es decir, "cultura general").

Todo el patrimonio cultural grecorromano que sobrevivió a la caída del imperio se halla disperso en una miríada de obras complejas y de difícil lectura para hombres que sólo son capaces

de apropiarse conocimientos y nociones compendiados o simplificados. De aquí la necesidad de recobrar y reordenar todo el saber antiguo (Varrón, Celso, Plinio, Suetonio, Servio, Solino, Aulo Gelio, Macrobio, Nonio Marcelo y Marciano Capela), para rescatarlo del fenómeno generalizado de disgregación de la tradición cultural, para fundamentar con sólidos cimientos la organización de la escuela y, sobre todo, para afrontar las nuevas exigencias de la cristiandad: facilitar la comprensión de la Biblia, preservar las verdades teológicas de las disputas surgidas entre católicos y arrianos, transmitir a los individuos que desempeñan cargos político-pastorales o que están dedicados a la elaboración de un nuevo saber todos los elementos que enriquecen la historia cristiana (dogmas, teología, liturgia, exégesis, literatura cristiana).

Los compendios: síntesis simplificadas

En el general proceso de redistribución y reorganización de los poderes políticos, las responsabilidades vinculadas con la preservación y la transmisión del saber se confían completamente a las instituciones eclesiásticas y monásticas. La dimensión religiosa, así, permea toda la esfera cultural: el fondo teológico que impulsa el proceso de transmisión del saber antiguo que buscaron los *Patres* se convierte en la razón misma de la recuperación sincretista de la cultura antigua, que llevan a cabo, de manera individual, intelectuales activos en muchas regiones del anterior Imperio romano.

Aun cuando su erudición se inclina más por la cantidad que por la calidad de los datos recogidos, la experiencia de Boecio (*ca.* 480-525?), Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 580) e Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) es testimonio de la tentativa de dar expresión a esta nueva y común visión del mundo; la cultura cristiana medieval se verá profundamente favorecida por este esfuerzo. Aunque los tres contribuyeron en diversa medida a la transmisión ordenada del saber, sólo el último merece, en el más completo de los sentidos, el título de autor enciclopédico debido a la prodigiosa amplitud de los intereses y a los resultados alcanzados. Su empeño

sociopolítico y cultural constituye el indispensable eslabón de unión con todo cuanto prevaleció de la cultura antigua (dada la separación entre Oriente bizantino y Occidente latino) y el subsecuente desarrollo de la cultura medieval.

Isidoro de Sevilla encuentra en la investigación dedicada a los orígenes de las palabras y las cosas la base a partir de la cual la cultura de su época pudiera adquirir nueva conciencia, dando cumplimiento a un proyecto que, iniciado por Agustín y continuado por Boecio, Casiodoro y Beda (673-735), llevará a la cultura clásica y científica a convertirse en una cultura exclusivamente cristiana.

Isidoro de Sevilla

El mayor representante de la erudición medieval es Isidoro, hermano menor de Leandro (obispo de Sevilla a partir de 576) y responsable de la conversión de los arrianos visigodos al cristianismo. Nacido en una familia romana originaria de Cartagena, es educado por su hermano, quien le imparte una formación vasta y razonada. Alrededor del año 600 lo sucede en la sede episcopal y durante 40 años se dedica a consolidar la fe católica y a reorganizar la Iglesia ibérica, pero también se preocupa de compilar la colección de cánones llamada *Hispana*, importante fuente del derecho de la Alta Edad Media. El empeño político y cultural al que Isidoro aspira a todo lo largo de su vida ayuda a que no se convierta en un intelectual aislado y mucho menos en un nostálgico que añora el Imperio romano y desdeña los nacientes reinos germánicos: único y verdadero continuador de los ideales políticos de Casiodoro, Isidoro considera a los visigodos los custodios del presente y los fundadores del Estado nacional del futuro.

Un compilador de vasta erudición

Más que un pensador dotado de espíritu crítico y originalidad de pensamiento, Isidoro es un titánico compilador que, gracias a

sus voluminosas lecturas, adquiere una sólida formación literaria y científica que le permite manejar, como nadie más podría, el saber antiguo. Dedicado con abnegación a la búsqueda y compilación de los textos heredados de la Antigüedad, emprende un incansable trabajo filológico y erudito. Considerado generalmente como inferior (en cuanto a su estatura intelectual) a Boecio y a Casiodoro, Isidoro logra llevar a cabal cumplimiento un proyecto inspirado por un verdadero empeño político, que, sin embargo, no puede reducirse a un producto preconcebido, sino que es más bien una propuesta orgánica de sistematización de la cultura con miras específicas a la formación de las nuevas clases dirigentes; la recuperación de la Antigüedad, en efecto, no se percibe como un fin en sí mismo, sino que está dictado por una sola necesidad: preparar a las nuevas generaciones proporcionándoles los medios necesarios para acceder al saber antiguo en forma comprensible y de fácil asimilación.

La producción de Isidoro es muy amplia y abarca múltiples géneros literarios (exégesis, teología, ciencias naturales, historiografía, etc.), pero, incluso con la diversidad de los géneros tratados, su obra proyecta una impresión de coherencia sustancial. El catálogo de sus obras, redactado por Braulio de Zaragoza (?-651), ofrece una panorámica exhaustiva de su actividad, pero elude cualquier tentativa de reconstrucción cronológica, ya que sólo pocas de las obras son datables con toda certeza.

El *De natura rerum* (613-621) es un tratado científico basado en la Biblia y en las obras de Arato, Higino, Justino, Lucano y Salustio; a esta obra se acerca, por afinidad de contenido, el *De ordine creaturarum*. Se registran también tres obras historiográficas: la *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum* (624), la *Chronica*, exposición sumaria de la historia del origen del mundo hasta 615 siguiendo la división en seis edades de Agustín, y el *De viris illustribus* (616-618), cuyas fuentes son Víctor de Tunnuna (?-570) e Idacio (400-*ca*. 469).

El bloque central de la producción isidoriana corresponde a tres

textos enciclopédicos, que responden —en cuanto a títulos y subdivisión— a tres apartados específicos de la gramática de la Antigüedad tardía: las diferencias entre las palabras parecidas, los sinónimos y las etimologías.

El *De differentiis verborum*, en dos libros, enumera y analiza las palabras homófonas o de significado parecido, además de las diferencias que existen entre hombres y bestias, entre demonios, ángeles y hombres, etcétera.

En los *Synonyma* (conocidos también como *De lamentatione animae peccatricis*), en dos libros (el primero en forma de diálogo entre el hombre y la *ratio*), se formulan y resuelven cuestiones relacionadas con las normas gramaticales y los problemas espirituales. El objetivo de esto es demostrar que el estudio de la lengua es una guía indispensable para el perfeccionamiento moral del hombre, en una perfecta ósmosis entre amor por la cultura clásica y práctica de la devoción cristiana.

LAS *ETYMOLOGIAE*, LA ENCICLOPEDIA MEDIEVAL POR EXCELENCIA

La summa del saber antiguo

Las *Etymologiae* u *Origines*, inconclusas debido a la muerte del autor (como demuestra su ausencia de prefacio), son una síntesis razonada de toda la producción científico-literaria precedente; superando las limitaciones restrictivas del ciclo de las siete artes liberales y ampliando su investigación a ámbitos infinitos de conocimiento, constituyen la más grande *summa* del saber antiguo que se emprendió en la Alta Edad Media. Se conservan al menos dos redacciones diferentes: una primera recensión en tres libros, preparada por el mismo Isidoro y dedicada a Sisebuto (?-621), y una segunda versión que Braulio de Zaragoza (?-651) dividió en 20 libros. Esta última versión, que constituye la base de las modernas ediciones, se reparte como sigue: gramática (I), retórica y dialéctica (II), aritmética, geometría, música y astronomía (III), medicina, derecho y cálculo (IV-V), religión (VI-VIII), lenguas y pueblos

(IX), un glosario de términos difíciles (X), hombres y monstruos (XI), animales (XII), universo (XIII), geografía (XIV), arquitectura (XV), geología (XVI), agricultura (XVII), guerra y juegos (XVIII), indumentaria y medios de transporte (XIX), comestibles y utensilios (XX).

El plan de trabajo es sencillamente grandioso (fruto de 20 años de investigaciones e incesante actividad), pero deja ver la naturaleza desmesurada del esfuerzo —que se descubre, sobre todo, en las *défaillances* que afloran por todo el texto (errores de distracción, tergiversaciones, ingenuidad)—. El *modus operandi* es sistemático: para cada término se parte de la etimología (de ahí el título de la obra) y luego se procede a la descripción física real.

El empleo de la etimología no es una novedad absoluta, pues ya lo había aplicado Varrón (116 a.C.-27 a.C.) en el *De lingua latina*, pero sí es completamente original su empleo en una obra de dimensiones enciclopédicas, en la cual se explota como principio cognoscitivo de la realidad, con la convicción, de matriz platónica, de que las palabras desempeñan una función epistemológica, es decir, que existe un nexo indisoluble entre una palabra y lo que designa.

Las fuentes a las que recurre Isidoro son vastas: antiguas y contemporáneas, cristianas y paganas, literarias, técnicas y científicas (Varrón, Celso, Cicerón, Salustio, Quintiliano, Virgilio, Ovidio, Marcial, Lucrecio, Suetonio, Plinio, Gelio, Marciano Capela, Ambrosio, Agustín, Lactancio, Boecio, Casiodoro, Servio), pero casi nunca el material que se cita o se reseña proviene de una relectura directa, sino que es de segunda y hasta de tercera mano. Por otro lado, a menudo los pasajes extraídos se copian palabra por palabra, incrustándolos pasivamente o interpretándolos de modo acrítico, costumbre que a menudo hace que la información provista por Isidoro sea simplista o que no siempre sea digna de fe.

Obra de gran difusión manuscrita, las *Etymologiae* gozaron de una magnífica difusión hasta finales del siglo XII; consideradas como “la enciclopedia” medieval por excelencia, no fueron

superadas por los tratados enciclopédicos posteriores de la época carolingia, como el *De naturis rerum* de Rabano Mauro (*ca.* 780-856) y el *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena (810-880).

Desde una visión global, es posible sostener que la obra de Isidoro mira hacia adelante y no hacia atrás. En ella se percibe una viva pasión por el mundo romano, pero en lo concreto nunca se presenta bajo la forma de una utopía estéril y nostálgica; todo lo contrario: se formula una propuesta cultural orgánica y funcional que tiene como objetivo la formación de las nuevas generaciones y de las clases dirigentes (laicos y eclesiásticos) para un futuro que, por lo demás, toca ya a la puerta.

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371; "Cultura cristiana, artes liberales y conocimientos paganos", p. 377; "Herencia clásica y cultura cristiana: Boecio y Casiodoro", p. 523; "Transmisión y recepción de los clásicos", p. 531.

"Gramática, retórica, dialéctica", p. 542.

ALEGORÍA Y NATURALEZA

IRENE ZAVATTERO

La Edad Media se caracteriza por una visión simbólico-alegórica del universo. La naturaleza se percibe como un conjunto de símbolos que remiten a una dimensión trascendente, y los elementos que la constituyen, los animales, las plantas, las piedras, tienen la tarea de dar forma, por sus peculiaridades, a estos mensajes ultraterrenos. A un tipo de "alegorismo de la escritura" que interpreta los símbolos contenidos en el texto bíblico se añade luego un "alegorismo enciclopédico " que explica el sentido moral o espiritual de las realidades naturales, y que halla su expresión en los bestiarios, lapidarios y

herbarios medievales.

Definición de alegoría

El término griego *alegoría* está compuesto por dos palabras: *állos* ("otro") y *agoréuein* ("hablar públicamente en el ágora", es decir, en la plaza del mercado); el término significa, pues, "decir otra cosa". Se trata de una figura retórica por medio de la cual un concepto abstracto, no inmediatamente inteligible, y diferente del sentido literal, se expresa mediante una imagen concreta. A menudo esta imagen proviene de la naturaleza, de manera que una persona, un ser animado (o un ser inanimado, incluso una acción), son señales de otra cosa. *Alegoría* significa pues "otro modo de decir" a través de una imagen figurativa o figurada.

Alegorismo y simbolismo

Para los medievales —a diferencia de la tradición occidental moderna—, alegoría y símbolo son sinónimos (U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, 1987). La Edad Media hereda de la tradición patrística, imbuida de metafísica neoplatónica, una visión del universo como un sistema de símbolos, como lenguaje figurado de Dios que indica a los hombres verdades de orden ético y religioso. Las huellas de lo divino se investigan en la dimensión de la realidad natural: animales, vegetales y minerales no se describen y analizan sólo para conocer su naturaleza, sino también porque en ésta se encuentran significaciones divinas. Esta "pansemiosa metafísica" queda bien ejemplificada en la célebre afirmación de Juan Escoto Eriúgena (810-880) en su *De divisione naturae*, según la cual "no hay cosa visible y corpórea que no signifique algo incorpóreo e inteligible".

El alegorismo producido por la exégesis patrística del Antiguo Testamento (alegorismo de las Sagradas Escrituras) —que elabora la teoría de los cuatro sentidos de las Sagradas Escrituras: el literal, o histórico, del acontecimiento descrito; el alegórico, que enseña los contenidos metafóricos de la historia sagrada; el moral, que extrae de las Sagradas Escrituras enseñanzas para la vida; el anagógico, que aclara explícitamente lo que las Sagradas Escrituras afirman acerca del objetivo último del hombre— se enriquece en la Edad Media, gracias a las enseñanzas de Agustín (354-430) en el *De doctrina christiana*, por una tendencia a considerar las Sagradas Escrituras no sólo en su sentido "retórico" *(in verbis)*, sino también en su sentido "histórico" *(in factis)*. Para revelar la *allegoria historiae* de las Sagradas Escrituras se recurre a los conocimientos enciclopédicos de la época (alegorismo enciclopédico), que proveen la descripción y el sentido espiritual de los objetos, de los prodigios de la naturaleza, de los acontecimientos narrados en las Sagradas Escrituras. Los dos tipos de alegorismo conviven en la Edad Media y se expresan en la literatura hexameral (el primero) y en la tradición enciclopédica medieval (el segundo), de la cual los bestiarios, herbarios y lapidarios constituyen la máxima expresión simbólica.

LA LITERATURA HEXAMERAL

Se conoce como "literatura hexameral" a la literatura cristiana medieval basada en la historia de la creación contada en el *Génesis* y que comenta, alegóricamente, las implicaciones cosmológicas y teológicas del mundo y del universo creados en seis días (*hexaemeron*, "seis días"). Este género literario se inicia con el *Hexaemeron* de Basilio de Cesarea (*ca*. 330-379) y produce otros ejemplos en la literatura cristiana de la Antigüedad tardía, como el *Hexaemeron* de Ambrosio (*ca*. 339-397) y el *De Genesis*

ad litteram de Agustín.

El *Hexaemeron* de Anastasio Sinaíta (*ca.* 640-*ca.* 700), monje griego, abad del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, es una de las más extensas alegorías místicas que nos han llegado de la época bizantina. Anastasio ofrece una exégesis anagógica de los primeros tres capítulos del libro del *Génesis:* citando pasajes de la Biblia, de los profetas y de las Epístolas de san Pablo, advierte de los peligros de una lectura exclusivamente literal de las Sagradas Escrituras e invita, más bien, a abrir el espíritu a través de las palabras para recibir de ellas el verdadero sentido espiritual. Según Anastasio, el profeta Moisés, autor del *Génesis*, fue instruido por el Espíritu Santo no sólo acerca de la creación del mundo terrenal, sino también acerca de la "nueva creación" que significa la llegada de Cristo. Así, Adán representa al Salvador y Eva a la Iglesia, su eterna esposa. Gracias a esta alegoría Anastasio mereció el sobrenombre de "Nuevo Moisés". Su *Hexaemeron*, a diferencia de la famosa exégesis *De vita Mosis* de Gregorio de Nisa (*ca.* 335-*ca.* 395), no considera el alma individual místicamente unida a Dios, sino que más bien describe a la Iglesia entera, esposa de Cristo, en un proceso de ascesis mística hacia la divinidad.

El Hexaemeron, la narración de la creación bíblica

Las enciclopedias de la Alta Edad Media

La tradición enciclopédica medieval encuentra su punto de partida en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), donde las múltiples esferas del conocimiento se tratan de modo didascálico y sin profundizar, pues el objetivo de la obra es ofrecer una síntesis del saber antiguo y cristiano para construir, a través del método del análisis de la etimología de las palabras, una visión unitaria del mundo. Inspirándose en Isidoro, pero también en la *Naturalis historia* de Plinio (23 / 34-79), Beda *el Venerable* (672-735) redacta el *De rerum natura*, en donde describe los pasos de

la creación valiéndose de una sólida erudición de sesgo bíblico. Según Beda, la sistematización del saber tiene como único objetivo orientar al creyente hacia la comprensión del mensaje sagrado, denso en símbolos que deben ser interpretados alegóricamente. El *De naturis rerum* de Rabano Mauro (*ca.* 780-856) es la primera enciclopedia que ofrece una específica profundización en la visión alegórica de la realidad. Rabano se basa en la obra isidoriana pero, al mismo tiempo, se aleja de ella en ciertos sentidos y utiliza material patrístico, proveniente de la literatura exegética, para cumplir su aspiración de interpretar la realidad más allá de las apariencias naturales, a través de una lectura alegórica del valor simbólico de los animales, las plantas y los objetos.

Isidoro, Beda y Rabano Mauro

El postulado de la cultura enciclopédica consiste, por lo tanto, en considerar la naturaleza como un espejo de la revelación divina, de modo que la tarea del sabio consiste en identificar y explicar las relaciones entre las cosas y Dios: querer conocer la naturaleza por sí misma sería solamente una peligrosa *curiositas*.

EL *FISIÓLOGO*

Un representante ilustre del género enciclopédico es el tratado denominado *Fisiólogo (Physiologos)*, escrito en griego por un autor desconocido (que probablemente lo redactó entre el final del siglo II y las primeras décadas del III en Alejandría de Egipto), del que derivan los bestiarios, los herbarios y los lapidarios medievales. Esta obra, la más copiada y la más usada “historia natural” de toda la Edad Media, se compone de 48 capítulos que presentan las características de varios animales, reales o imaginarios, descritos principalmente en clave alegórica mediante citas de principalmente dos libros de la Biblia: el Deuteronomio y el Levítico. A partir de la descripción didáctico-moral del *Fisiólogo* se define una tipología cristiana del animal (retomada posteriormente por los bestiarios medievales) cuyas

características reales o fabulosas se convierten en símbolos religiosos de Cristo, el demonio, las virtudes y los vicios. El *Fisiólogo* también trata de algunas piedras y plantas, de las cuales subraya presuntas propiedades terapéuticas más que características reales. Estos capítulos serán ampliados y desarrollados en la Edad Media a partir de colecciones dedicadas exclusivamente a las plantas (los herbarios) y a las piedras (los lapidarios).

Los bestiarios

Los bestiarios medievales son traducciones o paráfrasis del *Fisiólogo*, que desde el siglo IV ya estaba traducido al latín (así como al etíope, armenio y siriaco) y desde el siglo XI también se traduce a las lenguas romances y germánicas. A la primera traducción en latín siguen varias revisiones, entre las cuales se cuentan los *Dicta Chrysostomi de naturis bestiarum*, un bestiario atribuido a Juan Crisóstomo (*ca*. 344-407) pero que, en realidad, quizás fue compuesto alrededor del año 1000 en Francia, y el *Physiologus Theobaldi*, redactado en versos latinos quizás por un abad de Italia septentrional o central en el siglo XI. Un famoso bestiario del siglo XII es el que se titula *De bestiis et aliis rebus*, por mucho tiempo atribuido a Hugo de San Víctor (*ca*. 1096-1141). Hacia 1150 Hugo de Fouilloy (*ca*. 1100-*ca*. 1172) redacta el *De avibus*, un tratado alegórico sobre los pájaros. Gran difusión tiene el *Liber monstrorum de diversis generibus*, escrito probablemente entre los siglos VII y VIII por un irlandés; se dedica exclusivamente a los monstruos y se subdivide en tres libros que discuten, respectivamente, monstruos humanos, bestias terrestres y marinas, y serpientes. En el área francesa el más famoso *Bestiaire* es el de Pedro de Beauvais, redactado en la primera mitad del siglo XIII: es el último bestiario francés en el que se moraliza sobre la naturaleza de los animales; en este mismo

Un género ampliamente difundido

periodo nacen los llamados *Bestiarios de amor* —como el de Richard de Fournival (*ca.* 1201-*ca.* 1260)—, donde los temas fisiológicos asumen sentidos eróticos. En Italia, las redacciones latinas del *Fisiólogo* —enriquecidas con materiales extraídos de varias enciclopedias, como el famoso *De proprietatibus rerum* de Bartolomeo Ánglico (*ca.* 1190-*ca.* 1250)— producen textos como el *Bestiario moralizado de Gubbio*, que nos ha llegado en un único manuscrito del siglo XIV. En el área germánica, el *Fisiólogo* tiene una amplia difusión: se traduce al alto alemán antiguo y al islandés antiguo; la versión en inglés antiguo, el llamado *Fisiólogo anglosajón*, redactado quizás en el siglo IX, parece provenir de versiones en lenguas vernáculas (lo mismo del área romance que del área germánica).

La comparación entre hombre y animal

El presupuesto sobre el que se basan los bestiarios es la eterna comparación entre hombre y animal, y su objetivo es claramente moral y didascálico: la realidad animal, incluida la imaginaria, es símbolo de lo divino y, por lo tanto, hay que buscar en ella un sentido profundo y escondido. El clero recurre a esta "zoología sagrada" para la catequesis y la educación moral de los fieles. De cada animal se describen, primero, sus propiedades físicas y sus características conductuales; luego, con base en estos elementos, se sacan las "moralidades", es decir, los rasgos espirituales; por ejemplo: el león que, al sentir que los cazadores se acercan, borra sus huellas, simboliza a Cristo que ha escondido su naturaleza divina, y el cachorro de león, que nace muerto y no despierta sino hasta el tercer día por el soplo del padre, es Jesucristo resucitado por Dios para salvar al género humano. El unicornio, un animal fantástico, puede simbolizar a Cristo ya que, tal como este animal, dotado de una fuerza extraordinaria y de un solo cuerno en la frente, no se deja cazar por nadie y sólo se alimenta del seno de una virgen, así Cristo, cuerno de salvación, no es dominado por nadie y ha nacido del vientre de la Virgen María.

A partir de los capítulos del *Fisiólogo* dedicados a algunas plantas (por ejemplo, "el árbol *peridexion*" o "árbol de la vida") y a algunas piedras (por ejemplo, el diamante), enriquecidos con material extraído de las enciclopedias, la Edad Media produce herbarios y lapidarios. En los primeros, las plantas y las hierbas se interpretan y clasifican según categorías mágicas, y en los segundos, se indican las maravillosas propiedades curativas y talismánicas de las piedras. No siempre se asocia a plantas y piedras a una presunta moralidad, es decir, a una interpretación alegórica en sentido religioso: a menudo los herbarios son verdaderos recetarios médicos y los lapidarios manuales de mineralogía médica.

Véase también

"Alcuino de York y el renacimiento carolingio", p. 537; "Lo maravilloso en la literatura medieval", p. 573.

LO MARAVILLOSO EN LA LITERATURA MEDIEVAL

FRANCESCO STELLA

***Lo que llamamos maravilloso o fantástico es para los medievales una de las dimensiones de lo sobrenatural, que a su vez se entiende como una de las formas de lo real: los estudios recientes (de Le Goff en adelante) aceptan tres categorías: lo maravilloso sobrenatural* (mirabilis), *representado, sobre todo, por los bestiarios y la geografía fantástica; lo mágico* (magicus), *que a menudo incluye creencias folclóricas y demoniacas, y lo cristiano* (miraculosus), *ejemplificado sobre todo por las vidas de santos*.**

El tema de lo maravilloso estuvo presente en la cultura antigua sobre todo como un asunto vinculado a la adivinación (en Cicerón, 106 a.C.-43 a.C.) y a la relación entre supersticiones y teoría política (Estrabón, 63 a.C.-después de 21 d.C.), o bien como repertorio de curiosidades exóticas recogidas tanto en las obras griegas de *paradoxa* como en la enciclopedia de Plinio (siglo I); asimismo, aparece en las *Collectanea rerum mirabilium* de Solino (siglo III), que interesaron a tal grado a la Edad Media que se reelaboraron nuevas versiones y refundiciones.

Inicialmente la cultura cristiana retoma de la cultura grecorromana la desconfianza racionalista frente a lo que parece prodigioso, y lo relega a fenómeno demoniaco o bien, a veces, lo acepta como señal de la acción divina sobre la naturaleza, según la tradición bíblica y evangélica. En *La ciudad de Dios*, Agustín (354-430) aborda el tema y define los prodigios como "aquello que ocurre contra la naturaleza que nos es conocida" pero que, mediante un conocimiento más profundo de la realidad, puede ser explicado: los prodigios tienen la función de anunciar (según la etimología: *prodigia*, "las cosas que predicen", *monstra*, "las cosas que muestran", y *portenta*, "las cosas que preanuncian") la posibilidad de intervención de Dios en la naturaleza. La imposibilidad de comprender a fondo el designio divino nos lleva a juzgar deforme o monstruoso un ser sólo porque el hombre no entiende con qué se relaciona o a qué entidad corresponde *(De civitate Dei*, 16, 8). Estas ideas tienen una profunda influencia en las convicciones del hombre y el artista medieval: en la Edad Media cada fenómeno puede y tiene que ser explicado como señal de lo divino: el monstruo, el animal inexistente, las palabras de un muerto o el rostro de un demonio pertenecen a un orden de cosas coherente y compacto, y en este orden cada forma visible asume un sentido en sí misma y es portadora de un sentido ulterior, de un mensaje

Prodigia, monstra, portenta: intervenciones de Dios en la naturaleza

para los otros.

Dos siglos después de Agustín, con la intención de alcanzar esa síntesis del saber clásico y cristiano que siempre buscó, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) dedica dos capítulos de las *Etymologiae* a los monstruos y los prodigios, distinguiendo entre *portentum* ("lo que se transfigura", como aquella mujer que, según cuentan, dio a luz en Umbría a una serpiente) y *portentuosum* ("lo que experimenta una leve mutación", como los que nacen con seis dedos), y aduce una amplia tipología de ejemplos.

La fuerza de atracción de lo maravilloso

En la Edad Media esta casuística, que ha dejado importantes huellas en los manuscritos y en la historia del arte, siempre atrajo la curiosidad de intelectuales y entusiastas, ya sea porque representa el más accesible medio de evasión hacia lo exótico y lo "diverso", o porque introduce en la esfera intelectual el problema de interpretar las diferencias en un sistema cultural que se postulaba como absolutamente coherente y homogéneo: esta combinación de razones hace que el género maravilloso desempeñe una fuerte influencia tanto en la vida cotidiana como en las convicciones profundas, al grado de que serán los cuentos fantásticos de viajes al Oriente los que encaminarán a Cristóbal Colón (1451-1506) hacia América, donde, incluso hoy, los nombres geográficos conservan huellas del imaginario medieval: desde Eldorado hasta el río Amazonas. Una buena parte del imaginario romántico, expresado en obras artísticas o literarias del siglo XIX, pero también presente en el vasto patrimonio de las fábulas llevadas por los Grimm o por Italo Calvino (1923-1985) a la literatura infantil, encuentra sus raíces en textos medievales.

Categorías de lo maravilloso

Los documentos que nos transmiten la casuística medieval de lo maravilloso se han convertido recientemente en populares objetos de estudio para los medievalistas interesados en aspectos antropológicos, como Jacques Le Goff (1924-), quienes han creado y delimitado para todos estos fenómenos la categoría de lo *imaginario*, analizando sus espacios (el castillo, el monasterio, la corte, el bosque, el mar, la ciudad, el más allá), sus vetas culturales (bíblica, clásica, celta, germánica) y sus formas de expresión (el sueño, la visión, los tratados científicos, las descripciones geográficas, la simbología política). Gracias a estas investigaciones (basadas sobre todo en fuentes de la Edad Media central y tardía) se ha convenido una distinción bastante aceptada: lo *mirabilis* es lo maravilloso precristiano transmitido por los autores antiguos y el folclore europeo; lo *magicus* se refiere a lo sobrenatural de rasgos demoníacos; lo *miraculosus*, por su parte, alude a lo maravilloso cristiano, que se interpreta como una intervención divina en la historia, a menudo mediada por las figuras de los santos, y que no cae en el ámbito de lo prodigioso sino de lo natural o, en todo caso, de lo previsible. Estas categorías se han confundido posteriormente con la de lo *fantástico*, estudiadas a profundidad por Tzvetan Todorov (1939-), que lo mismo incluye las indagaciones histórico-artísticas de Baltrusaitis (1873-1944) que las invenciones literarias de Hugo (1802-1885), Lewis Carroll (1832-1898) y Tolkien (1892-1973): un complejo de paramitologías —desde *Narnia* hasta *El señor de los anillos*, o desde los vampiros hasta las hadas— que se inspiran en la Edad Media y todavía hoy gozan de un éxito espectacular y alimentan nuevas sagas y una floreciente industria literaria y cinematográfica.

Mirabilis, magicus, miraculosus

Tipologías textuales de lo maravilloso

La documentación, sobre todo en el ámbito textual, se multiplica a

partir de los siglos XI-XII, cuando el patrimonio oral de culturas no latinas halla su formalización en textos y géneros latinos. En este campo, la Alta Edad Media, si se excluyen las formas caleidoscópicas de los capiteles románicos o las miniaturas de los manuscritos sobre el Apocalipsis, no produce verdaderas y efectivas colecciones de *mirabilia*, ni compilaciones de cuentos fantásticos, ni *libri miraculorum*, como sí lo hace la plena o la Baja Edad Media, pero presenta fundamentalmente cuatro tipologías principales:

- El relato de viaje, que en este periodo engendra en Irlanda una obra maestra como la *Navigatio Sancti Brandani*, traducida a muchas lenguas, en la que se cuenta la fabulosa historia del abad Brandán, que decide partir en busca del Paraíso con un barco y un puñado de acompañantes. Lo consigue, aunque algunos piensan que quizás llegó en realidad a la península del Labrador, después de una serie de aventuras que lo llevan de una isla, que en realidad es el lomo de una ballena, a un monasterio de la espontánea y perenne abundancia, a una columna de cristal resplandeciente en medio del mar, a la isla de los pájaros, hasta el Infierno, de varios niveles, donde Brandán logra ayudar al pobre Judas, obligado a sufrir una pena diferente cada día de la semana y con posibilidad de librarse sólo el sábado.
- La hagiografía, que describe y ejemplifica, a través de los milagros de los santos, lo maravilloso cristiano, y que halla en los *Dialogi* de Gregorio Magno (*ca.* 535-604) su obra maestra para el periodo de la Alta Edad Media.
- La visión del más allá, que parte del modelo bíblico del Apocalipsis y el Libro de Enoc y se desarrolla, sobre todo, en apócrifos como la *Visio Pauli* o en episodios hagiográficos (también de Gregorio), o en escritos específicos del género como la *Visio Fursei*, de ámbito irlandés. El género continúa luego con Beda (673-735), en un capítulo de la *Historia eclesiástica de los anglos* en el que se encuentra la primera

descripción del Purgatorio, y con la *Visio Baronti* (primer viaje al más allá, fechado en 678), mientras que en las visiones políticas de la época carolingia aparecen como condenados o salvados ciertos personajes contemporáneos: Luis *el Piadoso* (778-840, rey a partir de 814) en la *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*, o Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800) en la *Visio Wettini* de Walafrido Estrabón (808 / 809-849), primera visión del más allá en verso, que ya se ubica en el camino que conducirá a la *Comedia* dantesca.

- El imaginario natural, que se apoya sobre todo en el *Physiologus*, traducción latina de un original griego compuesto en Alejandría entre los siglos II y V, y que ilustra los significados espirituales de los animales y las plantas (el pelícano, que nutre a sus polluelos con su propia carne, es símbolo de Cristo, lo mismo el fénix que resurge de sus cenizas), y en el *Liber monstrorum*, un repertorio en dos libros (los "monstruos" y las "bestias") de criaturas prodigiosas, escrito probablemente por un autor anglosajón del siglo VIII y encontrado en 1829 en un códice que contenía las fábulas de Fedro, y posteriormente en otros tres manuscritos: el texto describe e interpreta las figuras de sirenas, faunos, cíclopes, cinocéfalos, gorgonas, esciápodos, hermafroditas, pigmeos, tricéfalos, arpías, minotauros, tritones, antípodas, gigantes, políglotas y otros seres más o menos fantásticos, entre los que aparece Hyglac, rey de los getas, personaje del *Beowulf*, que acaso está ahí por encargo específico de alguien, con la conciencia de que también los fenómenos consignados por fuentes acreditadas pueden ser objeto de invención. Este tipo de imaginario, sistematizado posteriormente en los bestiarios de la Baja Edad Media, tendrá una poderosa influencia sobre el arte y la literatura europea hasta Flaubert (1821-1880) —*La tentación de san Antonio*— o Borges (1899-1980) —*Manual de zoología fantástica*—. El imaginario natural comprende en ciertos sentidos también las descripciones del mundo, de las cuales para la Alta Edad Media

debemos mencionar la *Cosmographia* de un autor misterioso: mencionado en los códices como Pseudo Jerónimo (siglo VII), ha sido identificado a veces con el *Aethicus Yster*, protagonista de los viajes alrededor del mundo de los que nace esta descripción, y otras veces con el fantasioso gramático irlandés del siglo VII que se hizo llamar Virgilio, o más recientemente con las escuelas anglosajonas precarolingias. Entre las noticias disparatadas que esta *Cosmographia* transmite encontramos elementos de lo que posteriormente se convertirá en el *Romance de Alejandro*.

Véase también

"Alegoría y naturaleza", p. 568.

LA CULTURA BIZANTINA Y LAS RELACIONES ENTRE OCCIDENTE Y ORIENTE

GIANFRANCO AGOSTI

La cultura bizantina se caracteriza por la integración de la tradición clásica con la ideología cristiana. Estos dos componentes, especialmente después del siglo VII, no se consideran antitéticos sino más bien complementarios. De la abundantísima producción literaria, historiográfica y filosófica bizantina, pasa muy poco al Occidente durante la Alta Edad Media; a partir del siglo XI, sin embargo, se inicia un intenso intercambio cultural y se producen numerosas traducciones de textos griegos al latín.

LA CULTURA BIZANTINA: UN *EXCURSUS* A TRAVÉS DE LA EDAD MEDIA

En Bizancio el cuadro diacrónico de la producción cultural se sobrepone sin demasiados esfuerzos al de la historia estatal, con una gran fractura, correspondiente a la disputa iconoclasta (726-

842), que cierra la primera fase, la de la Antigüedad tardía y la primera edad específicamente bizantina (que Serguéi Serguéievich Averinchov define como "antiguo-bizantina"), caracterizada por el clasicismo justiniano y por la creación de la gran poesía religiosa (un periodo especialmente fecundo que abarca de 527 a 641); a la iconoclasia sigue el renacimiento de los siglos IX-XI (periodo que coincide con la dinastía macedonia, de 920 a 1057); bajo los Comneno (1081-1185), a pesar de que se debilita el vigor intelectual previo, empiezan a intensificarse las relaciones con el Occidente y en particular con Venecia. Después de la ruptura del Imperio Latino (1204-1261), cuya capital es trasladada a Nicea, tiene lugar el último "renacimiento" de los Paleólogos (1261-1453). Ciudad multicultural, Bizancio tiene una civilización literaria y artística en lenguas diferentes, no sólo en griego, sino también en copto, siriaco, armenio, georgiano, eslavo eclesiástico e incluso también en latín. El periodo de la Antigüedad tardía es esencial para comprender los desarrollos de la cultura bizantina: es en los siglos V y VI, en efecto, cuando el cristianismo supera, así sea fatigosamente, la contraposición ideológica con el helenismo y absorbe los modos expresivos, los géneros literarios y las estructuras de la antigua cultura clásica. Se funden así las dos almas de la cultura bizantina, que —más allá de las recurrentes aunque previsibles condenas a la cultura "externa" (es decir, antigua y pagana)— se caracteriza por la peculiar cohesión de la tradición antigua y la tradición cristiana.

La tradición antigua y la tradición cristiana

Lo antiguo en Bizancio permea e inspira toda la cultura, tanto literaria como figurativa, en un proceso de continua recreación: el clasicismo y sus varios renacimientos no son momentos de recuperación de la Antigüedad en contraposición con la cultura cristiana, sino más bien momentos de readquisición de conocimientos y de redefinición a la luz del cristianismo. Por una parte tenemos la actitud de conservación (que resultará fundamental para la transmisión de los textos antiguos al Occidente después de 1453), de estudio y de sistematización que

se manifiesta en las compilaciones eruditas y en el enciclopedismo (con resultados particularmente fecundos en el siglo X). El renacimiento cultural de la edad macedonia, en efecto, se constituye sobre todo como una recuperación filológica y erudita de la tradición antigua, relacionada con la adopción de la minúscula y la transliteración (es decir, el paso de los textos literarios de la escritura mayúscula a la minúscula, en cuyo proceso se separan las palabras y se usan signos diacríticos). Algunos aspectos que caracterizan tal actividad de recuperación son el descubrimiento de códices antiguos, la preparación de nuevas ediciones, la compilación de enciclopedias —como la *Suda* y las obras del emperador Constantino VII *Porfirogénito* (905-959, emperador a partir de 912)—, la copia y el estudio de manuscritos de los grandes clásicos (el siglo X nos dio el primer manuscrito completo de Homero con los escolios), el establecimiento de círculos eruditos que también practican la copia de manuscritos (de uno de ellos proviene el célebre manuscrito de la *Antología palatina*) y la lectura de los textos, actividad de la que queda un precioso testimonio en la *Biblioteca* de Focio (*ca.* 820-*ca.* 891). La recuperación del pasado continúa en los siglos siguientes con figuras de grandes eruditos y filólogos, como Miguel Pselo (1018-1078), Eustacio de Tesalónica (muerto en 1194, autor de dos monumentales comentarios a los poemas homéricos), Juan Tzetzes (*ca.* 1110-1180 / 1185), el doctísimo monje Máximo Planudes (*ca.* 1260-1310, a quien se debe, entre otros logros, la compilación de la *Anthologia Planudea*, la segunda fuente principal para los epigramas antiguos) y Demetrio Triclinio (siglo XIV, óptimo conocedor de la métrica lírica antigua y de la tragedia euripidea).

Mayúsculas y minúsculas

Por otra parte, la cultura clásica en Bizancio se revive también con una actitud de imitación agonal (la mímesis de lo antiguo es la clave para comprender toda la literatura bizantina de alto registro) y de empleo tenaz y codificado de las estructuras retóricas. En el nivel expresivo, se codifica el ático para uso de una lengua elevada, es decir, para una literatura de alto registro, y se

codifican también varios niveles lingüísticos para las otras formas de literatura y de expresión. Así pues, más que de diglosia, es necesario hablar (en el caso de la civilización literaria bizantina) de varios niveles de lengua y estilo íntimamente relacionados con los géneros literarios.

Las características arriba esbozadas se encuentran en los diversos géneros practicados por la literatura bizantina; en primer lugar, en la poesía en lengua y metros clásicos (la épica histórico-encomiástica, la poesía mitológica, el epigrama) y en la poesía religiosa (la himnografía es, quizás, la creación cultural más elevada de Bizancio), pero también, en segundo lugar, en la rica producción en prosa: la literatura teológica, doctrinaria, ascética y hagiográfica; la prosa retórica e historiográfica.

La historiografía

La historiografía en Bizancio, por ejemplo, presenta una continuidad casi sin interrupciones y características de fondo permanentes, como la imitación de los modelos antiguos, especialmente Tucídides (*ca.* 460 a.C.-*ca.* 400 a.C., historiador de la guerra del Peloponeso), la presencia de la retórica y la exposición basada en la naturaleza consecutiva de las acciones. Los nombres más importantes son: para la edad de Justiniano (481?-565), Procopio de Cesarea (*ca.* 500-después de 565), historiador oficial pero también crítico feroz del emperador, y Agatías (*ca.* 530-579 / 582), que continuará su obra. Para el periodo de los siglos VI-VII debemos mencionar al menos a Teofilacto Simocates; hay, por otro lado, muchos cronistas, entre los que destaca, por su calidad, Miguel Pselo (autor de la *Cronografía* que abarca los años 976-1077). Para el periodo comneno es célebre Ana Comneno (1083-*ca.* 1150), autora de un poema épico sobre su padre, la *Alexiada*, que es una fuente histórica de primaria importancia y que halla continuación, entre otros, en Nicetas Choniates (1150 / 1155-1215), autor de una historia biográfica de elevada calidad estilística e interpretativa, que abarca los años 1118-1206; el reino de Nicea tiene a su historiador en Jorge Acropolita (1217-1282). Finalmente, para la época de los Paleólogos debe recordarse al

menos a Nicéforo Grégoras (1296-1360). También la crónica tiene una incesante tradición que va de Juan Malalas (siglo VI, quien reformula la historia pagana en función de la Revelación) a Juan Skylitzes (*ca.* 1110-1180 / 1185) y, posteriormente, a Juan Zonara (siglos XI-XII). Es preciso recordar también, aunque minoritaria, la producción satírica y de prosa técnico-científica (escritos de matemáticas, medicina, astronomía).

La hagiografía

La inmensa producción hagiográfica retoma esquemas retóricos y modelos ya elaborados por la patrística, adaptándolos al nuevo público con diversos niveles de estilo. La difusión de una hagiografía excesivamente "baja" y popular lleva a la reescritura, en la época macedonia, de Simeón *el Metafraste* (siglos X / XI), que compila un *Menologio* (vidas de santos ordenadas según el calendario) en un griego de elegante nivel medio. La hagiografía, por su valor edificante, fue un género que encontró el favor tanto del público popular como del culto.

La novela erótica

La importancia de las diferentes necesidades de los destinatarios queda demostrada por el fenómeno en el siglo XII de la reanudación culta de la novela erótica, escrita en yambos: Teodoro Pródromo (*ca.* 1115-*ca.* 1160), *Rodante y Dosiclea;* Constantino Manasés (*ca.* 1143-*ca.* 1180); Nicetas Eugeniano (siglo XII), *Drosila y Caricles;* y en prosa: Eumacio Macrembolita (*Ismene e Ismenio*, inspirado en Aquiles Tacio), según los modelos antiguos. Al influjo posterior de las modas occidentales sobre la aristocracia bizantina se debe la redacción de romances caballerescos en lengua vernácula, algunos de los cuales se basan claramente en modelos occidentales como el *Florio y Placiaflora* y el *Imberio y Margarona.*

La fusión de cristianismo y cultura antigua también es el rasgo dominante de la filosofía bizantina. En el periodo protobizantino hay personalidades de gran relieve para el neoplatonismo cristiano, como el Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V), y teólogos a favor del culto de las imágenes, como Juan Damasceno (645-*ca.* 750). Especialmente a partir del renacimiento macedonio, cuando

se copian y transmiten manuscritos de los filósofos platónicos, se desarrolla un intenso debate entre los partidarios de la filosofía neoplatónica y los del aristotelismo. El neoplatonismo de Miguel Pselo prepara también la vía para la recuperación de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) —aristotélicas serán, más tarde, figuras muy destacadas del siglo XIV como Nicéforo Cumno (?-1330) y Teodoro Metoquita (*ca.* 1260-1332)—. El último momento de florecimiento de la filosofia en Bizancio se alcanzará en el siglo XV con la escuela neoplatónica de Jorge Gemisto Pletón (*ca.* 1355-1452).

La filosofía

Bizancio y el Occidente

La historia de las relaciones entre Bizancio y el Occidente es ante todo la historia de una pérdida, siempre advertida como dolorosa ruptura de la unidad por la parte bizantina; hay fases de clausura (debidas a la cuestión religiosa) que se alternan con algunas fases de colaboración y de relación más intensa: la iconoclasia (condena del culto de las imágenes sagradas) constituye uno de los periodos de mayor alejamiento, mientras que desde la época comnena las relaciones entre los dos mundos empiezan progresivamente a intensificarse y los intercambios intelectuales se vuelven constantes.

El imperio de Justiniano es todavía un imperio bilingüe y hay en el siglo VI escritores latinos que trabajan en Constantinopla, como el gramático Prisciano (finales del siglo V), autor de las *Institutiones grammaticae* pero también de un panegírico en verso para Anastasio I (*ca.* 430-518), o Coripo (siglo VI), autor de un poema épico en honor del general Juan Troglita, que dirigió la guerra contra los mauros en 546-548, y de un panegírico para Justino II (?-578). También la distribución de libros atestigua la presencia de códices latinos en la capital.

En Italia en la Alta Edad Media se asiste a la pérdida de la unidad cultural y lingüística grecolatina que caracterizó al mundo

romano y, a pesar de Rávena, el griego empieza a perderse ya desde la época de Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), excepto en Roma, donde en los siglos VII y VIII se establece un *milieu* cultural helénico, gracias sobre todo a la presencia de monjes griegos orientales que huyeron de Bizancio por la iconoclasia. Hubo varios papas de origen griego o ítalo-griego. Las actividades culturales de estos ámbitos se caracterizan por la elaboración de obras hagiográficas en griego, por las traducciones tanto de escritos oficiales de la Iglesia como de escritos hagiográficos —entre los que se cuentan los *Diálogos* de Gregorio por parte del papa Zacarías (?-752, pontífice a partir de 741)— y por la circulación de libros en griego que favorece, en el siglo IX, la intensa actividad de traductor de Anastasio Bibliotecario (800 / 817-879).

La difusión del griego

En la segunda mitad del siglo IX y luego en el siglo X la configuración cultural grecolatina de Roma se debilita, mientras que la presencia de la cultura griega se torna aún más evidente y consciente en el sur de Italia, especialmente en Sicilia, donde se registra una rica producción literaria; después de la conquista árabe, tal cultura se desplaza a Calabria, donde el monasterio de San Nilo de Rossano se distingue por su impulso cultural (cuyo influjo se siente hasta Grottaferrata) y su producción de libros (litúrgicos y religiosos, pero también científicos y técnicos).

En el resto del Occidente, en los siglos VII a XI, el conocimiento del griego, aunque documentado para unos pocos ámbitos y a pesar de la persistente admiración general por la antigua *sapientia* griega, se ve limitado esencialmente a mínimos e inciertos rasgos lingüísticos, a escritos bilingües y a instrumentos lexicográficos elementales. Ni el redescubrimiento ni la copia en la época carolingia de los glosarios bilingües de la Antigüedad tardía o de los *Hermeneumata* (manuales de nivel básico) mejoran mucho las cosas, como lo demuestra el hecho de que las palabras griegas generalmente se conocen por transliteraciones latinas en los códices: el griego hace las veces de "mensaje simbólico, señal sacra, distintiva o decorativa, vocablo formulaico, estereotipo

erudito, cita rebuscada, recuerdo oscuro, incluso 'coquetería' " (Cavallo).

Debemos mencionar, por su importancia simbólica y luego religiosa, la presencia en Francia de un manuscrito del Pseudo Dionisio Areopagita (el *Par. gr.* 437), donado en 827 por los emperadores bizantinos Miguel II (?-829, emperador a partir de 820) y Teófilo (?-842, emperador a partir de 829) a Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814). Excepcional en la corte de Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) es la actividad de Juan Escoto Eriúgena (810-880), traductor del Pseudo Dionisio y de los escritos teológicos de Gregorio de Nisa (*ca.* 335-*ca.* 395) y de Máximo *el Confesor* (*ca.* 580-662). Contribuyen a la diversidad de comportamientos (y, por lo tanto, de conocimientos) que se dan entre la Italia centro-meridional y el resto del Occidente latino en la Alta Edad Media ciertos enfrentamientos doctrinales —el primer verdadero rompimiento ocurre en el siglo IX con el cisma de Focio, relacionado con la cuestión del *Filioque* (863), y luego se verifica el cisma de 1054, que nunca se resolvió, a pesar de las tentativas de conciliación—, pero también una general desconfianza hacia los griegos, que se llega a dar incluso también en los eruditos que conocieron bien la corte de Constantinopla, como el obispo Liutprando de Cremona (*ca.* 920-972).

Por lo demás, en la parte bizantina se da una desconfianza análoga hacia los latinos, que empieza desde la Antigüedad tardía (el latín se aprendía por motivos prácticos y sólo la literatura patrística conoció una intensa actividad de traducción). Después de la rica producción que se dio en Roma durante la Alta Edad Media, el diálogo cultural no recomenzará sino hasta el siglo XII.

Las traducciones

En la época comnena, figuras como Burgundio de Pisa (*ca.* 1110-1193), León *el Toscano* (siglo XII) y Hugo Eteriano (siglo XII) actúan de mediadores culturales en las relaciones de la corte con los reinos occidentales y con la Iglesia de Roma. A partir de este momento empieza una intensa actividad de traducción de textos griegos al latín y

viceversa. En Occidente destaca la obra de Guillermo de Moerbeke (*ca.* 1215-1286), visitador apostólico de Grecia y hábil traductor de textos. Bajo los Paleólogos se plantea en diversas ocasiones el problema de la relación con la Iglesia de Roma y la filosofía occidental, también por la posibilidad de una alianza con el Occidente ante la amenaza turca: en la primera época paleóloga, 1261-1341, destaca la figura de Máximo Planudes, a quien se deben traducciones de Agustín (354-430) y Boecio (*ca.* 480-525?), pero también de autores de la literatura latina clásica, entre ellas una traducción de Ovidio (43 a.C.-17 / 18 d.C.). Demetrio Cidones (*ca.* 1325-1399 / 1400), defensor del tomismo y de la reunificación de las Iglesias, será uno de los primeros mediadores del griego en Occidente.

La tradición cultural griega en Italia meridional constituye un aspecto digno de mención especial: hacia 1160, en Sicilia, el arcediano de Catania Enrique Aristipo *(?-ca.* 1162) promueve la elaboración de traducciones de Platón y de autores científicos. La cultura griega en Italia meridional conoce un nuevo florecimiento en el siglo XIII: se copian textos de los grandes autores clásicos, sobre todo en el monasterio de San Nicolás de Casole, y se practica también la literatura, como lo demuestra un notable grupo de poetas cuyos poemas se conservaron en el códice *Laur.* 5.10 (Juan Grasso, Nectario o Nicolás de Otranto, Jorge de Galípoli, Eugenio de Palermo y Rogelio de Otranto). Florecieron poetas eruditos que compusieron versos sacros y profanos vigorosos y apasionados, algunos relacionados con los eventos políticos del momento, como en el caso de la vigorosa prosopopeya de Roma a Federico II (1194-1250, emperador a partir del 1220), obra del gibelino Jorge de Galípoli (siglo XIII).

Véase también

"Las migraciones bárbaras y el fin del Imperio romano de Occidente", p. 65; "Justiniano y la reconquista de Occidente", p. 97; "El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "Las provincias bizantinas I", p. 117; "El

Imperio bizantino y la dinastía macedonia", p. 183; "Las provincias bizantinas II", 187.
"La alquimia árabe", p. 460.
"La poesía religiosa bizantina", p. 627.
"Constantinopla", p. 682.

EL CONOCIMIENTO DEL ISLAM EN EUROPA

FRANCESCO STELLA

Los términos* islam *o* musulmán *no empiezan a entrar en el uso europeo sino hasta el siglo XVI. La Edad Media prefiere en cambio términos étnicos como árabes, moros, sarracenos, o bien nombres de ascendencia bíblica como ismaelitas (de Ismael, hijo de Abraham y la esclava Agar), agarenos (de Agar), o nombres de pueblos con los que Israel había combatido (amalecitas). En las* Etymologiae*, Isidoro de Sevilla usa dos denominaciones: "Agar engendró a Ismael, de ahí que sus descendientes tomaran el nombre de agarenos; más recientemente fueron llamados sarracenos".

ESCRITORES BIZANTINOS

Las primeras noticias sobre el islam se encuentran en los escritores bizantinos de los territorios conquistados por los árabes durante las primeras décadas de su expansión, después de 632. El teólogo cristiano Yuhanna ben Mansur ben Sarjun, conocido en Occidente como Juan Damasceno (645-*ca.* 750), es quien se ocupa más extensamente del islam. En la sección de la *Fuente de la sabiduría* titulada *Libro de las herejías*, en el capítulo 100 (de autenticidad discutida), Mahoma (*ca.* 570-632) es presentado como un falso profeta que, después de tener conocimiento de la Biblia y

Juan Damasceno

encontrarse con un monje arriano, había fundado su propia herejía con base en supuestas revelaciones directas de Dios, pretensión que Damasceno juzga ridícula.

Francia

En Francia, la única obra dedicada a este tema parece haber sido la *Disputatio Felicis cum Sarraceno*, que Alcuino de York (735-804), consejero de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800), declara haber escrito pero que no nos ha llegado. La época carolingia conoció a los árabes tanto por los conflictos que tuvo con el emir de Córdoba y con los piratas sarracenos que devastaban las costas francesas e italianas, como por los contactos diplomáticos con el califa abasí de Bagdad, Harún al-Rashid (766-809), que envía un elefante como obsequio a Carlomagno: pero estos acercamientos son episodios aislados y en los textos de los intelectuales carolingios la imagen del islam no asume gran importancia.

Alcuino de York

España

La historiografía producida en una España ya semiislamizada está, obviamente, mucho más documentada: la *Crónica del 741* describe con detalle la invasión de los sarracenos en el territorio bizantino, y de Mahoma, mencionado como líder de los sarracenos, refiere sencillamente que "nació de la tribu más noble de su pueblo, un hombre muy sabio que podía prever los acontecimientos futuros", venerado como apóstol y profeta de Dios. En esta crónica la victoria de Carlos Martel (684-741) —ocurrida muy probablemente en Moussais, cerca de la actual Tours (y no en Poitiers) en 732 o 734— se narra claramente en términos étnicos:

Mahoma, líder y sabio

los francos, llamados inicialmente “pueblo de Austrasia” y, posteriormente, “norteños”, se designan en el momento justo de la batalla “europeos” *(Europenses)*, un término que casi nunca se usó en toda la historiografía medieval.

En 711 la invasión árabe alcanza España, donde la presencia de los sarracenos ejercerá un peso que durará hasta la conclusión de la Reconquista en 1492: el caudillo bereber Táriq ibn Ziyad (*ca.* 670-720), junto con el gobernador de África, Musa ibn Nusair (640-716), cruza el estrecho que tomará su nombre (Gibraltar, de Gebel-al-Táriq, “monte de Táriq”) e invade el reino visigótico cuya dinastía atraviesa, precisamente en aquellos años, una grave crisis política.

La crisis mozárabe: los mártires suicidas de Córdoba

La insurrección de san Eulogio

En Andalucía los intelectuales cristianos que se han integrado de diversas maneras al nuevo tejido sociopolítico de la región y son predominantemente bilingües y biculturales se llaman *mozárabes*, del árabe *mustarib*, que significa “aspirantes a árabes”. Entre las pocas excepciones a la subordinación pacífica (que comportaba el pago de un impuesto), el episodio más llamativo es, decididamente, la resistencia intentada por un grupo de Córdoba: 50 mártires voluntarios enfrentan la muerte provocando a las autoridades islámicas con afirmaciones imputables como blasfemia. El ideólogo de este grupo, que se enfrenta también a una facción de cristianos colaboracionistas, es san Eulogio (? -859), obispo de Toledo, quien, antes de ser ejecutado, registra toda la historia de la insurrección en el *Memoriale sanctorum*. La biografía de este santo, *Vita Eulogii*, fue escrita por su amigo Paulo Álvaro (*ca.* 780-*ca.* 860), un laico de probable origen judío, que también nos proporciona en otra obra las mayores noticias que tenemos sobre el conflicto mozárabe: el apasionado panfleto antiislámico titulado *Indiculus luminosus*. En este libro la

escritura latina representa un instrumento de identidad tanto colectiva como individual: al final, Álvaro lamenta, de hecho, la renuncia a la formación latina por parte de la juventud cordobesa, morbosamente atraída por la moda de la cultura árabe, de su lengua y de sus canciones (los refinados poemas en rima que ejercerían su influencia en el origen de la poesía cortesana).

Rosvita y la historia de san Pelayo

Otro caso de resistencia al poder musulmán registrado en fuentes literarias es la historia del joven Pelayo. La narra en un poema Rosvita (*ca*. 935-*ca*. 975), la canonesa de Gandersheim, autora de los célebres diálogos dramáticos que constituyen la única producción "teatral" de la Alta Edad Media. Rosvita, de familia probablemente noble, quizás tuvo ocasión en 950 de asistir en la corte otoniana a un encuentro con delegados de Abderramán III ('Abd al-Rahmán, *ca*. 889-961). En la embajada participa el obispo cristiano Recemundo de Elvira, que probablemente le contó la historia de Pelayo, joven cristiano de gran belleza, objeto de atenciones amorosas del califa y martirizado por su enfático rechazo a las relaciones homosexuales. Se trata de un episodio escabroso que Rosvita transforma en una narración cautivadora y exótica en 414 hexámetros, la *Passio Pelagii*, que empieza con un célebre elogio de la ciudad de Córdoba. Los contactos diplomáticos que llevaron a Alemania la historia de Pelayo no consiguieron, sin embargo, su cometido debido a la desconfianza extrema de los dignatarios otonianos y a su reacción hostil frente a las citas coránicas incluidas en la carta de Abderramán.

El poema de Rosvita

Las primeras biografías de Mahoma: las noticias de Eulogio

La contraposición teológica y doctrinal no halla en Occidente sus

modos de expresión tan rápidamente como ocurrió, por el contrario, en la cultura bizantina. Durante algunos siglos asume únicamente la forma de la biografía denigratoria del Profeta. La primera que conocemos es la que Eulogio encuentra durante un viaje al monasterio de Leyre y que reproduce en el apartado 16 de su *Liber apologeticus:* describe en tono negativo la boda entre Mahoma y la viuda Jadiya, el papel de Gabriel en la revelación del Corán y la boda entre Mahoma y Zaynab (ex esposa de su discípulo Zayd). La muerte se narra según ciertas leyendas exclusivamente cristianas que intentan modelar los momentos más salientes de la existencia del poeta sobre los de Cristo, invirtiendo el significado simbólico: ante la cercanía de su muerte, Mahoma predice que resucitará después de tres días, pero al cumplirse el plazo el cadáver se descompone y el hedor atrae a perros que devoran sus costados. Obviamente, en los textos auténticos del islam no sólo la muerte del Profeta es narrada con otra versión, sino que nunca incluye anuncios de resurrección.

Biografía denigratoria

BIOGRAFÍAS OCASIONALES

Matices de este tipo se encuentran ya en una carta de Juan de Sevilla, corresponsal de Paulo Álvaro; puede leerse una biografía más documentada, en latín, en las obras de Anastasio Bibliotecario (800 / 817-879), activo en la corte papal a mediados del siglo IX y gran conocedor del griego: Anastasio incluye estas noticias sobre Mahoma en su versión al latín de la *Cronografía* del historiador bizantino Teófanes *el Confesor (ca.* 752-818). En ella, Mahoma, nacido en una tribu de nómadas ismaelitas, es retratado como comandante y pseudoprofeta de los árabes sarracenos. Huérfano y pobre, entra al servicio de la rica viuda Jadiya, que es también su pariente, y comercia en camellos entre Egipto y Palestina, frecuentando a judíos y cristianos. Cuando Jadiya se convierte en su

Anécdotas y matices

coloridos esposa, se da cuenta de que Mahoma sufre de ataques de epilepsia y queda aterrorizada, pero él le hace creer que en realidad se trata de revelaciones del ángel Gabriel; la mentira de Mahoma es respaldada por la autoridad de un monje herético y entonces la esposa, convencida y convertida, la divulga a toda la tribu. Los judíos lo confunden entonces con el esperado Mesías y 10 de ellos lo siguen, abandonando el judaísmo y transmitiéndole conocimientos bíblicos. Teófanes expone luego, de manera drásticamente simplificada, los dogmas islámicos (paraíso de vino y miel y placeres infinitos para quien mata a un infiel, obligación de piedad para el prójimo). Ésta será la base de las noticias sobre Mahoma que circulan posteriormente en el siglo XI en colecciones historiográficas como las de Sigeberto de Gembloux (*ca.* 1030-1112) —*Chronica*— y Hugo de Fleury (?-1118 / 1135) —*Chronicon sive Historia Ecclesiastica*—, quienes añaden, claro está, sus propios matices.

Poemas sobre Mahoma

En el siglo XI, cuando está muy próxima la primera cruzada, aparece la primera biografía latina del profeta dotada de su propia autonomía textual; es el primer texto europeo dedicado específicamente a Mahoma: la *Vita Machumeti* de Embrico, canciller de Maguncia entre 1090 y 1112; aunque carece de valor histórico, confirma la exigencia de narraciones sobre el fundador del islamismo y demuestra así el reconocimiento de la estatura de su protagonista. En esta narración, el monje que instruye a Mahoma, un mago cristiano sin nombre, se convierte en coprotagonista de la historia junto a Mahoma y lo manipula completamente. Esta figura, cuyo fundamento histórico se encuentra quizás en las suras 16 y 103 del Corán (donde Mahoma alude a insinuaciones hechas por detractores acerca de un maestro extranjero suyo), se había recuperado sobre todo en una obra siriaca compuesta quizás

La obra de Embrico

en el siglo IX y traducida al latín en el siglo XII: el Apocalipsis *de Bahira*, titulada por el nombre árabe del "monje maestro", que otras fuentes llaman Sergio o identifican anacrónicamente con el heresiarca Nestorio (*ca.* 381-*ca.* 451) o con el diácono Nicolás, fundador de la secta nicolaíta en el tiempo de los apóstoles. Aunque le dan nombres diferentes, las narrativas dibujan siempre el mismo personaje: un religioso devorado por la esperanza frustrada de una carrera eclesiástica, que proyecta sus ambiciones de poder sobre su discípulo Mahoma.

Más brillante y creativa es la biografía de Gualterio (Walter), monje de Compiègne y posteriormente abad de San Martín en Chartres, que durante los años de su formación en Marmoutier, entre 1131 y 1137, escuchó la historia de Mahoma de un cierto Pagano de Sens, quien, a su vez, la había escuchado de un musulmán converso y la plasmó en versos, en un poema titulado *Otia de Machomete*, posteriormente reescrito en versos franceses en el *Roman de Mahomet*. Gualterio reutiliza las anécdotas ya tradicionales para componer pequeños cuadros y personajes novelísticos retratando al personaje con cierta simpatía. Después de la muerte, el profeta nos maravilla, como en Embrico, con un último prodigio: su ataúd queda suspendido en el aire gracias a un juego de atracciones magnéticas que impresiona a sus fieles.

La biografía de Gualterio

EL *DIÁLOGO* DE PEDRO ALFONSÍ

Una narración más estructurada y basada en la lectura de nuevas fuentes árabes nos presenta, al principio del siglo XI, Pedro Alfonsí (1062-1110), probablemente un judío español converso, autor de una célebre colección de cuentos (la *Disciplina clericalis*) que ejercerá una poderosa influencia en el desarrollo de la novelística de la Baja Edad Media hasta Boccaccio (1313-1375) y Chaucer (1340 / 1345-1400). Pedro dedica un capítulo de su *Dialogus adversus Iudaeos* a la exposición, obviamente deformada, de las

doctrinas islámicas, basada en fuentes cristianas de lengua árabe como el *Risalat al-Kindi*, diálogo entre un musulmán y un cristiano nestoriano —de 'Abd al-Masih al-Kindi— ambientado en la corte abasí del siglo IX. Pedro emprende una refutación de las objeciones islámicas a la fe cristiana que revela la madurez del enfrentamiento (al grado de que puede trasladarse del plano puramente legendario al plano teológico). Los elementos narrativos sobre Mahoma, el mago, su carrera política y las nuevas ideas sociales, serán retomados de esta obra (o de la obra de Embrico) y se repetirán en diversas fuentes historiográficas o enciclopédicas de muy amplia difusión, como los *Gesta Dei per Francos* de Guiberto de Nogent (1053-1124) y el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), leído hasta el Renacimiento, así como los textos propagandísticos de las cruzadas o, incluso, la poesía en vulgar, como la *Comedia* de Dante (1265-1321), que reserva a Mahoma un trato atroz.

Islam y cristianismo frente a frente

Pedro de Cluny y el Corán latino

La primera traducción del Corán a una lengua occidental fue idea de Pedro *el Venerable (ca.* 1092-1156), abad de Cluny y amigo de Eloísa (*ca.* 1100-1164) y del filósofo Abelardo (1079-1142). Durante un viaje a España, ocurrido en 1141, para visitar al rey Alfonso VII (1105-1157, emperador a partir de 1135), Pedro reúne un equipo de traductores bilingües: Roberto de Ketton, Hermann *el Dálmata* y Pedro de Toledo, a quienes se suma su secretario, Pedro de Poitiers (?-1205), y un árabe llamado Mahoma, y les encarga la versión latina de algunas obras sobre el islam, la llamada *Collectio Toletana*, que incluye una traducción del Corán. En los mismos años Pedro aborda el tema de los musulmanes en la *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Sarracenorum*. Además de esta obra, los manuscritos remiten también a una

La cruzada intelectual de Pedro de Cluny

célebre carta de 1143 que escribió a su amigo Bernardo (1090-1153), abad cisterciense de Claraval e ideólogo de la orden templaria, en la cual Pedro lo exhorta a usar su pluma contra los sarracenos. No obstante, Bernardo nunca llegaría a escribir la obra solicitada, y así, después de un década (1156), fue el propio Pedro quien redactó el *Adversus sectam Saracenorum (Contra la secta de los sarracenos)*, el monumento más sólido de lo que se ha llamado la "cruzada intelectual". Para valorar la excepcionalidad de la posición de Pedro bastarán unas pocas palabras del primer párrafo, dirigido a los musulmanes: "los ataco no como a menudo hacen los nuestros, con las armas, sino con las palabras; no con la fuerza, sino con el razonamiento; no con el odio, sino con el amor".

Véase también

"Mahoma y la primera expansión del islam", p. 129; "El califato de los omeyas", p. 134; "El islam: abasíes y fatimíes", p. 190; "La Europa musulmana", p. 196.

"El legado griego y el mundo islámico", p. 423; "La Antigüedad y Galeno en la tradición siria y en la lengua árabe", p. 435; "Del texto a la práctica: la farmacología, la clínica y la cirugía en el mundo islámico", p. 440; "La alquimia árabe", p. 460; "La cultura tecnológica islámica: traducciones, nuevas tecnologías, mecanismos prodigiosos", p. 483.

"El esplendor islámico en Europa: la España musulmana y mozárabe", p. 767.

HACIA LAS LENGUAS EUROPEAS: LOS PRIMEROS TESTIMONIOS

GIUSEPPINA BRUNETTI

El actual cuadro lingüístico europeo se delineó entre el fin de la Alta Edad Media y el principio de la Baja Edad Media. Es un cuadro indoeuropeo casi en su totalidad. Cuenta con ocho grupos lingüísticos: los tres más

importantes están formados por las lenguas romances, germánicas y eslavas; a continuación siguen las lenguas celtas, bálticas y algunas lenguas aisladas (griego y albanés); finalmente está el grupo indoario. Entre los otros grupos de tradición no indoeuropea se encuentran las variedades ugrofinesas, el vasco, las hablas turcas, mongolas y semíticas, así como el maltés. El largo proceso de definición de las lenguas modernas (y, concretamente, de las variedades romances derivadas del latín) ocurre en una dialéctica continua entre innovación y permanencia, continuidad y diferenciación.

EL LATÍN: UNIDAD Y DIFERENCIACIÓN

De la diglosia al bilingüismo

Con el reconocimiento formal del idioma vulgar como *rustica romana lingua* en el canon 17 del Concilio de Tours (813), se pasa, en las diferentes regiones que poco a poco se forman tras la fragmentación del Imperio romano, de un estado de diglosia a uno de bilingüismo: las nuevas variedades o bien la compleja realidad lingüística señalada con los términos *rustica* y *romana* se elevan, por primera vez, a un plano de igualdad con la lengua antigua, el latín, y abandonan el estado subterráneo de subordinación que solemos indicar con el término *diglosia*. La diglosia indica la existencia contigua, en el mismo entorno y en el uso de las mismas personas, de dos sistemas lingüísticos jerárquicamente ordenados: uno (en este caso el latín) usado para los niveles superiores de comunicación: las formas del derecho, de la literatura, etc.; el otro (la *rustica romana lingua)* queda reservado a la esfera privada, familiar o informal. Vale la pena recordar lo que en este sentido refiere Eginardo (*ca*. 770-840) de Carlomagno (742-814, rey a partir del 768, emperador a partir del año 800), cuya lengua materna fue germánica: “no satisfecho sólo con su lengua *(patrio sermone)*, se afanó por aprender lenguas extranjeras *(peregrinis linguis):* entre

ellas dominó a tal grado la lengua latina *(in quibus latina)* que solía expresarse en ella tanto como en su lengua materna" (*Vita Karoli*, 25).

Sólo la lengua latina, llamada luego sencillamente *grammatica*, había tenido hasta entonces la categoría de lengua gramatical, es decir, dotada de una organización precisa y expresada por escrito.

Las variedades del latín

Litteratus (de *litterae)* se llamaba a todo aquel capaz de expresarse por escrito —el latín "clásico" hablado es ciertamente un fenómeno de juicio relativo— en la lengua antigua, la lengua latina. Un empleo escrito de las lenguas vulgares no se difunde, de hecho, sino hasta el siglo XI, aunque hay algunas excepciones a esto en ciertas zonas aisladas: en Irlanda, por ejemplo, las inscripciones en alfabeto ogámico se documentan ya desde el siglo IV, y en alfabeto latino se representan ya desde el siglo VII los sonidos del gaélico.

La lengua en las diferentes partes del imperio siempre había sido el latín y seguía siéndolo (unidad), pero en cada región la lengua sigue su camino hacia otras trayectorias. Por lo demás, ya desde la Antigüedad la unidad del latín no había sido absoluta: por ejemplo, conocemos bien la oposición entre la *urbanitas* del latín de Roma (la lengua, precisamente, de la gran urbe) y la *rusticitas* (el latín hablado en el campo, en las zonas no urbanas) o la *peregrinitas* (el latín de las diferentes provincias). Sabemos, por otro lado, de la diferenciación de los estilos y los regionalismos que el latín, escrito y hablado, podía tener: la *patavinitas* de Livio (59 a.C.-17 d.C.), los registros usados por Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) en sus cartas familiares, el acento ibérico de Séneca (4 a.C.-65 d.C.). La unidad de la lengua latina no fue, pues, jamás absoluta ni en la península itálica ni en ningún otro lugar del continente. Al menos desde finales del siglo II se identifica, precisamente, un *barbare loqui* y, en virtud de los muchos sustratos y de los muchos tipos de romanización, se podían desarrollar también voces notablemente diferentes: en San Galo, en Suiza, no será raro, por ejemplo, encontrar *tepere* por *debere, bresbiter* por *presbiter, etefficium* por *aedificium*, etc.

También fue muy variada la velocidad de desarrollo que distanció entre sí a las diferentes variedades latinas, desarrollo que conducirá no sólo a la definición de las macroáreas lingüísticas que corresponden hoy a las diferentes lenguas romances, sino también a los dominios dialectales presentes en cada una de estas áreas. El contrapunto entre impulsos centrífugos de diferenciación, por una parte, y tendencias centrípetas con el objetivo preciso de contrarrestar las diversidades (y que se dan, por ejemplo, con las formalizaciones de la escritura o la gramática), por la otra, es un fenómeno que, por lo demás, caracteriza a todas las realidades lingüísticas en cuanto tales. Con la caída del imperio, la disolución de los centros político-culturales y la afirmación de las tendencias regionales y locales conducirán a un debilitamiento de los valores asociados con los adjetivos *urbanus* y *rusticus;* el segundo adjetivo pasará a designar —junto con el llamado *sermo humilis* en el plano lingüístico-literario— el criterio mismo de comunicación. Las fuentes para el estudio de esta fase del latín son textos de muy diversa naturaleza: la llamada *Mulomedicina Chironis* (siglo IV), la *Peregrinatio Egeriae* (o *Aetheriae)* del 417-418, el *Appendix Probi* (siglo III), etcétera.

Latín y lengua vulgar

En el curso de la Alta Edad Media se completa, pues, la evolución que del latín (y de la *scripta latina rustica)* conducirá a las lenguas y a las tradiciones literarias vulgares. El término distintivo de las nuevas realidades es ahora el adjetivo *vulgar*, término que, si bien en el lenguaje común ha asumido una connotación exclusivamente peyorativa, conserva en nuestra disciplina lingüística un carácter neutral y sirve para indicar un complejo lingüístico (y luego también literario y, en sentido lato, cultural): concretamente, el que se constituyó, en diversas fases y en diferentes áreas geográficas, alrededor del año 1000. Como

consecuencia de esta definición, resulta que “vulgar” es todo lo que se opone a “latín”, suponiendo, no obstante, algunas distinciones primarias implícitas, por ejemplo: que si *vulgar*, de *vulgo*, es un término evidentemente sociológico que implica otras oposiciones como elevado / elitista *versus* bajo / popular, o ilustre *versus* humilde y cotidiano, es algo muy difícil de interpretar en todas sus implicaciones para el contexto de la sociedad medieval europea. Baste pensar (dando un salto cronológico para fines de ejemplificación) en la difícil correspondencia entre identidad nacional y lengua; por ejemplo: entre el siglo XII y el siglo XIII el rey de la dinastía Capeto en Francia reinaba sobre provenzales y flamencos, pero no sobre todos los que hablaban francés; el rey de la dinastía Plantagenet en Inglaterra reinaba sobre galeses y celtas de Cornualles, normandos, sajones e irlandeses, pero también sobre franceses, bretones y provenzales; en la península ibérica el rey de Aragón reinaba sobre un pueblo que hablaba la lengua española, pero también sobre provenzales y catalanes (además de árabes y judíos). Como la etnicidad es un fenómeno histórico, también es muy lento el proceso de formación de una correspondencia binaria entre sentimiento nacional y pertenencia estatal, entre nación y lengua.

Lengua e identidad nacional

LOS PRIMEROS TESTIMONIOS DE LAS LENGUAS EUROPEAS

Después de los tres siglos que transcurrieron entre la caída formal del Imperio romano y la época carolingia, bajo Carlomagno, por influjo de los eruditos anglosajones e irlandeses, el latín y las hablas vulgares —sean neolatinas o germánicas— se distinguen claramente y se estudian como lenguas diferentes: así, se limitan las interferencias recíprocas y, al restaurar finalmente la norma pura latina, aquello que ya no es latín puede encontrar, por lo tanto, una definición y una expresión más exacta. En el área germánica y en la anglosajona, los primeros testimonios se ubican

entre los siglos VIII y IX y son todos (con la excepción del antiguo fragmento épico del *Hildebrandslied)* glosas o traducciones de textos latinos relacionados con la liturgia, con la catequesis o con el ámbito escolar. En el curso del siglo XI tiene lugar el florecimiento del nórdico (islandés antiguo) y de finales del siglo datan los primeros testimonios de lo que se convertirá en inglés medio. En el entorno celta del siglo IX se tienen glosas y textos en antiguo irlandés y en antiguo córnico, posteriormente también las primeras variedades de gaélico. En el entorno eslavo, también entre los siglos IX y X se tienen los inicios de la tradición rusa antigua, y el primer texto en esloveno es del siglo X, al igual que, en el entorno ugrofinés, los primeros testimonios del húngaro. Finalmente, del siglo X provienen las primeras glosas que documentan la lengua vasca.

En el área francesa los *Juramentos de Estrasburgo* y el Tratado de Verdún (respectivamente, de 842 y 843) confieren dignidad de lengua oficial al habla romance y a la alemana, dejando testimonio de ello en un texto de suma importancia política. En Italia —con la excepción de la controvertida *Adivinanza veronesa* (fines del siglo VIII), definida como "semivulgar" y que se preservó, en el manuscrito mozárabe que la transmite, junto con una fórmula latina auténtica, incluida precisamente para apreciar la distancia entre una y otra— habrá que esperar hasta el siglo X para tener, con los *Placiti*, el primer testimonio escrito en lengua romance.

Véase también

"Gramática, retórica, dialéctica", p. 542.

La lectura de la Biblia y los géneros de la literatura sacra

LA BIBLIA: CANON, APÓCRIFOS, TRADUCCIONES, DIFUSIÓN, LITERATURA EXEGÉTICA, POEMAS BÍBLICOS

Francesco Stella

En la Edad Media occidental la Biblia (de* biblia*, en griego "libros") fue el punto de referencia principal —junto con las obras de los Padres de la Iglesia, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio— de la formación escolar, la cultura monástica y la vida eclesiástica y litúrgica; por otro lado, tuvo una influencia determinante en la creación artística e intelectual, así como en la producción jurídica.

El canon y las traducciones

En la Antigüedad tardía el patrimonio de textos que caen bajo el concepto de Biblia *(Biblia sacra, Bibliotheca, Sacra Scriptura, Testamenta)* es un acervo fluctuante, en gradual cambio y difícil de determinar. En 367 Atanasio de Alejandría (295-*ca.* 373) fija el canon del Nuevo Testamento y pocos años después, en Roma, el papa Dámaso (*ca.* 304-384) preside un concilio en el que se acuerda definitivamente el canon católico de los 72 libros bíblicos (canon que los protestantes posteriormente reducirán, excluyendo los libros y pasajes llamados deuterocanónicos: Judit, Tobías, Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, Carta de Jeremías, la historia de Susana, las adiciones griegas a Ester, la oración de Azarías y el himno de los tres jóvenes). No obstante, el texto correspondiente a estos libros canónicos era siempre diferente: las versiones en uso hacia finales del siglo IV corresponden a la versión griega en la traducción de los Setenta (canon alejandrino), que añade algunos libros en griego (deuterocanónicos) a la Biblia hebrea (canon

palestino); pero también circulan la traducción siriaca llamada *Peshitta* (además de traducciones armenias, georgianas, bohaíricas), el Nuevo Testamento gótico del obispo Wulfila (311-*ca.* 382) y versiones parciales en latín adoptadas por las comunidades cristianas locales y denominadas, según su procedencia, *Vetus latina, Afra* o *Hispana*, que hoy se pueden reconstruir a partir de manuscritos antiguos o de las múltiples citas incluidas en las obras de los Padres latinos de la Iglesia. Dámaso encarga a Jerónimo de Estridón (*ca.* 345-420), su secretario, preparar una versión oficial que luego será llamada *Vulgata*.

La traducción de Jerónimo sustituye gradualmente a las *veteres*, pero no logrará imponerse sino hasta después de la época carolingia. En este periodo, de hecho, Carlomagno (742-814, rey a partir de 765, emperador a partir del año 800) encarga, a través de su *Admonitio generalis* (789), una revisión crítica del texto bíblico, con el objetivo de implantar en la liturgia de todas las tierras gobernadas por él un único texto de referencia. De esta empresa filológica, que se basa en la *Vulgata*, nos han llegado muchos ejemplares manuscritos que están vinculados con la obra de Alcuino (735-804) y su *scriptorium* en Tours (entre ellos la Biblia Vallicelliana de Roma y la Biblia de Moutier-Grandval, ahora en Londres, que se cuentan entre los primeros ejemplares de Biblias integrales, según el modelo de la Biblia Amiatina, actualmente resguardada en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia). Ahora bien, otras huellas de revisiones filológicas del texto bíblico nos han llegado del obispo Teodulfo, de su *scriptorium* en Saint-Mesmin o Micy y de otros talleres monásticos en Corbie o en Metz. Los esfuerzos de los carolingios producen textos más correctos y completos, pero no una edición "concordada": ésa se deberá, en esencia, sólo al trabajo de los correctores de la Universidad de París durante los siglos XII y XIII, y a personalidades como Esteban Langton (1150-1228), que fue el primero en introducir la división en versículos al texto completo de la Biblia. A las traducciones importantes se sumará finalmente, en el siglo IX, la del griego al eslavo antiguo, realizada por Cirilo (826 / 827-869) y Metodio (*ca.* 820-885), evangelizadores de la Gran Moravia y fundadores de la tradición lingüística y litúrgica de la Iglesia eslava ortodoxa. En otras zonas europeas, dominadas por la tradición latina o que no poseen una lengua aún suficientemente desarrollada, se tendrá que esperar hasta la Reforma de Wyclif (*ca.* 1330-1384) en el siglo XIV o la luterana en el XV

La revisión de Carlomagno

para tener traducciones vernáculas definitivas de la Biblia, salvo algunos libros individuales como el Génesis anglosajón de Aelfrico (*ca.* 955-1020) o los Salmos y el Libro de Job vertidos al alto alemán antiguo por Notker Labeón (950-1022) de San Galo y la traducción-comentario en francón del Cantar de los Cantares que Williramo de Ebersberg (siglo XI) añadió a una reelaboración métrica en latín y al texto de la *Vulgata*.

El experimento de Pedro Valdo (*ca.* 1140-*ca.* 1217), que basa su catequesis en la comprensión popular de la Biblia, será rechazado por la transmisión manuscrita, tal como la versión provenzal usada por los cátaros albigenses. Bajo el reinado de Luis IX (1214-1270, rey a partir de 1226), la Universidad de París logrará producir la primera versión francesa íntegra de la Biblia. En el mismo periodo empiezan las traducciones españolas con Alfonso X *el Sabio* (1221-1284, rey a partir de 1252) y catalanas durante el reinado de Alfonso III de Aragón (1265-1291, rey a partir de 1285). Italia debe esperar a 1320-1330 para ver la vulgarización de un libro bíblico, los Hechos de los Apóstoles, por Domenico Cavalca (1270-1342). El interés de muchas sectas heréticas por la lectura de la Biblia en un lenguaje contemporáneo suscitará, a menudo, el rechazo de la Iglesia y de las autoridades civiles: en 1229 se llegará a prohibir, en el Sínodo de Tolosa, la posesión de libros religiosos en vulgar, para no permitir la organización de grupos independientes de la Iglesia romana. Promulgarán análogas o más radicales prohibiciones Jaime I de Aragón (1208-1276) en 1233 y el emperador Carlos IV (1316-1378, emperador a partir de 1355) en 1350 y 1369, destinadas, sin embargo, a alcanzar muy poco éxito.

LOS APÓCRIFOS

El término *apócrifo* deriva del griego (*apokrypha*, de *apo*, "de", y *krypto*, "esconder") y significa "lo que se mantiene escondido o alejado". En la Edad Media occidental los glosarios se refieren a estos textos como *secreta*, o bien, como *recondita vel occulta*. En su origen, por lo tanto, el concepto no hace referencia a un problema de cánones, sino de accesibilidad. El "secreto" de estos textos no nace de la idea de que su contenido sea peligroso sino de la oscuridad de su procedencia, como escribe

Dudas, no secretos

Agustín (354-430) en el *Contra Faustum: earum occulta origo non claruit patribus* ("su desconocido origen no quedó claro a los Padres"). Por esto las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), la enciclopedia más leída de la Alta Edad Media, define "libros apócrifos" como los libros ocultos, *quia in dubium veniunt* ("porque suscitan dudas", VI, 2, 51), es decir, suscitan dudas acerca de su autoridad y por lo tanto sobre la autenticidad de lo que transmiten.

Desde el punto de vista de la canonística, la primera condena se da con el Concilio de Toledo del año 400, seguido por un decreto, en 405, de Inocencio I (?-417) y por ulteriores pronunciamientos en sínodos a lo largo de los siglos siguientes. Cuáles son concretamente estos libros lo establece el *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis (Decreto sobre los libros que deben aceptarse y los que no deben aceptarse)*, atribuido al papa Gelasio (?-496, pontífice a partir de 492), pero redactado más probablemente en Galia en el siglo VII y aceptado oficialmente por la Iglesia en el siglo IX. En este texto se encuentran muchos libros rechazados con la definición de *apocripha* (por su procedencia de herejes o cismáticos), pero también textos que ejercerán una profunda influencia en la cultura medieval de todas las lenguas, como los *Hechos de Tomás*, el *Protoevangelio de Jacobo*, además de libros completamente ajenos al canon bíblico, pero acreditados en el plano intelectual, como las obras del apologista Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), de Lactancio (siglos III-IV),

Oro en el fango

del poeta Comodiano (¿siglo III?). En realidad, la percepción del público culto es muy variada y abunda en matices. Ya Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420) advierte sobre la tentación de buscar "el oro en el fango" de los apócrifos, admitiendo, sin embargo, que esto es algo muy común, especialmente con la intención de sacar de los apócrifos elementos narrativos sobre los milagros de Jesús o de los apóstoles: Gregorio de Tours (538-594), padre de la historia de Francia, por ejemplo, sugiere tal práctica en el siglo VI, ya que propone desechar de los *Hechos de Andrés* las charlas *(verbositas)* herejes y limitarse a extraer los milagros. Esta actitud de los medievales con respecto a los apócrifos queda confirmada por el redactor del *De nativitate Mariae*, una síntesis del Evangelio del Pseudo Mateo falsamente atribuido a Jerónimo, que en el prefacio declara limitarse a referir "lo que está escrito o que presumiblemente habría podido ser escrito". Se oscila, pues, en torno a las cuestiones de autenticidad: esto también lo demuestra la búsqueda

de una verdad de fe en obras no autorizadas por la Iglesia pero universalmente difundidas y cuya utilidad consiste, sobre todo, en llenar lagunas narrativas de los Evangelios y los Hechos. Entre los géneros más populares están los Apocalipsis, que cuentan los acontecimientos misteriosos acontecidos entre la muerte y la resurrección de Cristo: sobre todo la *Visio Pauli* y el *Evangelio de Nicodemo* (que describe esmeradamente la visita de Jesús a los infiernos). Esta ambigüedad dará origen a disputas teológicas como la que enfrentará a Hincmaro (*ca.* 806-882), arzobispo de Reims, que conservaba entre los libros de su catedral un folleto sobre el nacimiento de la Virgen, y a Ratramno de Corbie (*ca.* 800-*ca.* 868), partidario de un rigor inspirado en el *Decreto* seudogelasiano. En la disputa Hincmaro parece hacerse portavoz de cierta tolerancia inspirada en la necesidad de información suplementaria sobre hechos y personajes que los libros canónicos dejan parcialmente en la oscuridad. La solución adoptada y repetida por muchos teólogos posteriores es la distinción entre apócrifos totales *(in totum reiicienda)* y apócrifos parciales *(non penitus abominanda)*, entendiendo *apócrifo* como un "libro con contenido parcialmente secreto, que no debe leerse públicamente", pero sí puede leerse en privado, por más que no podría citarse como fuente de autoridad en los debates teológicos. Éste será, con muchos matices y distinciones, el principio general que se seguirá en el resto de la Edad Media, al grado de que Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), el más importante de los enciclopedistas de la Baja Edad Media, escribe una *Apologia de apocriphis*, justificando un *usus Ecclesiae* tan complaciente que permite la presencia de apócrifos como las cartas de san Pablo y san Jacobo, y Jacobo de la Vorágine (1228-1298), en su *Legenda aurea*, colección de vidas de santos destinada a una inmensa popularidad en toda Europa y a un decisivo impacto sobre la literatura y la iconografía artística, cita en algunos casos a los apócrifos como sus fuentes hagiográficas.

Apócrifos totales y parciales

La exégesis

Durante gran parte de la Alta Edad Media la reflexión teológica tiene como instrumento y contenido principal el comentario o exégesis (es

decir, "explicación") de la Biblia: la exégesis es el campo en el que más creativo y sólido es el empeño intelectual de los medievales; el esfuerzo por atribuir uno o más sentidos a cada personaje, acontecimiento o fenómeno no sólo de las Sagradas Escrituras, sino también de la realidad, constituye la llave de acceso a la interpretación medieval del mundo y de la vida. Los resultados de este empeño son relativamente bien conocidos y han sido muy estudiados para el periodo patrístico, mientras que todavía quedan inexplorados, en buena medida, para la época carolingia y el periodo subsecuente. Por ello, la mayoría de los textos todavía son inéditos y casi ninguno de ellos ha tenido traducciones a las lenguas modernas.

Métodos y significados

El periodo medieval se abre con la *Expositio Psalmorum* de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), caracterizada por el modelo agustiniano de "continua comparación entre la teología cristiana y la cultura pagana (o, para decirlo mejor, la cultura enciclopédica)" (Leonardi), en el que las artes liberales son el instrumento principal de comprensión de la Biblia y la metodología de la conformación de una ciencia cristiana. Casiodoro organiza su exégesis según un esquema que se mantendrá en uso en toda la literatura académica de esta naturaleza: *divisio:* síntesis de la estructura; *expositio:* explicación, y *conclusio:* interpretación final del contenido. A partir de este esquema, siguiendo la práctica de Agustín, se formalizan varios tipos contiguos de sentidos: la llamada *intellegentia secundum historicam lectionem:* el sentido histórico o literal de los hechos contados; la *intellegentia spiritualis:* el sentido espiritual (a su vez definido por una interpretación alegórica o tropológica, o sea, moral, o bien, figurada o tipológica), y, finalmente, un sentido místico, relacionado con la realidad última de Dios y la historia humana. De este modo, por ejemplo, el arca de Noé puede leerse como instrumento de salvación del Diluvio o como prefiguración alegórica de la Iglesia, que ofrece un refugio del mal (configurando la pareja tipoantitipo / arca-Iglesia), y el Mar Rojo se puede interpretar como figura o alegoría de la sangre de Cristo; el árbol del Edén remite a la madera de la cruz, Caín a Judas, etc., en un genuino sistema de relaciones abiertas, siempre implementables pero normalmente basadas en el eje Antiguo-Nuevo Testamento.

Se desarrolla así un patrimonio de correspondencias, de terminología específica, de elaboración teológica no sistemática, que caracterizará la

fase "monástica" de la cultura de la Alta Edad Media. Desde un principio la exégesis demuestra tener la autoconciencia, que es la especificidad propia de género literario: Casiodoro, en efecto, en el primer libro de las *Institutiones (Fundamentos)*, enumera, después de los libros de la Biblia, los nombres de los que han tratado de penetrar en sus más profundos sentidos: los *introductores*, maestros del método exegético (como Agustín en el *De doctrina christiana*), y los *expositores* ("comentadores", como los Padres Jerónimo y Ambrosio, *ca.* 339-397). Entre los instrumentos más difundidos de los siglos siguientes encontrarán amplia difusión las *Scripturarum claves* del Pseudo Melitón (siglo VI) y también las *Formulae spiritalis intellegantiae* de Euquerio de Lyon (compendio del siglo VIII), el *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* de Jerónimo, con el significado etimológico y alegórico de los topónimos de la historia sagrada, y su paralela *Interpretado nominum Hebraicorum* del Pseudo Beda.

Con Gregorio Magno (*ca.* 535-604), monje y luego papa, la exégesis experimenta toda una revolución que la conduce hacia fines espirituales y pastorales (que se retomarán con especial fuerza en la plena Edad Media). En sus escritos se expresa una plena conciencia de la variabilidad histórica de las interpretaciones bíblicas. No obstante, los siglos correspondientes al auge de los reinos romano-bárbaros están marcados por la urgente necesidad de una sistematización escolar del saber, que lleva a las síntesis de Isidoro de Sevilla, autor de las *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, sobre el sentido alegórico de los personajes bíblicos y las *Quaestiones in Vetus Testamentum* (o *Mysticorum expositiones sacramentorum*, "explicaciones de los misterios espirituales"). En este mismo periodo se desarrolla una exégesis irlandesa, estudiada a fondo por Bernhard Bischoff (1906-1991), que se distingue por la coexistencia de una práctica ampliamente difundida, la ausencia de grandes maestros y la unión estructural con los métodos de investigación de las escuelas. Estos rasgos acaban por generar una profusa subdivisión (con respecto a Isidoro) de los problemas interpretativos, dando lugar a muchas y diversas cuestiones aisladas, así como a los comentarios de pasajes individuales. La figura de mayor importancia en la exégesis del siglo VIII es inglesa pero no deriva su formación de la cultura insular sino de la patrística, que utiliza a fondo en una serie de comentarios al Evangelio según san Marcos y al Evangelio según san Lucas, a los

La síntesis de Isidoro

Hechos de los Apóstoles y a algunos libros históricos del Antiguo Testamento (Génesis, Éxodo, Reyes, Esdras, Nehemías y Tobías): se trata de Beda *el Venerable* (673-735), considerado el padre de la historia inglesa. Beda está entre los primeros en señalar, al margen de sus escritos, las fuentes a las que recurre, desarrollando así un modelo metodológico que tendrá mucho éxito en la época carolingia, y, por otro lado, es quizás el primero que tuvo oportunidad de redactar instrumentos exegéticos para una época que no tenía el problema del conflicto cultural o herético y que podía, por lo tanto, entregarse de lleno al problema del sentido integral de la Biblia.

A la exégesis carolingia, que reelabora el patrimonio partístico, se le ha reconocido recientemente un papel clave en la sistematización de los conocimientos que después se volverán una adquisición definitiva de la cultura medieval y de la tradición católica. Este esfuerzo hermenéutico ahora se lee como un resultado cultural autónomo que caracteriza desde un sentido religioso (incluso desde el plano cuantitativo) la aportación específica del renacimiento carolingio: se ha calculado que por cada códice de contenido clásico se transcriben en este siglo 20 manuscritos de contenido patrístico. Rabano Mauro (*ca.* 780-865) traza un cuadro sintético, pero amplio, del trabajo exegético en su célebre manual *De clericorum institutione*. Por lo que toca a los *expositores*, las novedades consisten, sobre todo, en una transformación del sistema de citas que incluye amplias secciones de comentario de los Padres, a menudo confrontadas entre sí, creando verdaderos repertorios de citas fieles y homogéneas, pero sobre todo completas: se tiende, por lo tanto, a integrar aquellos comentarios patrísticos que no completaron la disertación de un libro bíblico. Algunos eruditos han considerado tal método una simple compilación, pero las investigaciones más recientes tienden a demostrar que este tipo de colecciones son "expresión de un exigencia cultural diferente, que aspira a recobrar no tanto una lectura particular de las Sagradas Escrituras como la totalidad de la tradición interpretativa" (Cantelli). El alcance de este esfuerzo se puede medir con el ejemplo de Floro de Lyon *(?-ca.* 860), que compila un comentario a las Epístolas de Pablo, basado exclusivamente en los escritos de san Agustín, y aunque Agustín nunca escribió un comentario específico sobre Pablo, Floro localiza y reproduce, de las numerosas obras del genio de Hipona, 4 000 pasajes

Citas y comentarios

relativos a san Pablo: éste es un tipo de empresa cultural que presupone un avance mayúsculo en la historia de la exégesis y de las escuelas.

Se constituye así un entramado exegético compilado pacientemente y organizado de manera crítica, que, dirigido y consciente, se apoya, sobre todo, en la yuxtaposición de versículos paralelos (útil para explicar pasajes de los que no se tienen comentarios anteriores, con base en pasajes parecidos de los que sí se tienen comentarios) y en la etimología de los nombres, a menudo acompañado de reflexiones sobre el método y las técnicas seguidas. Los maestros más influyentes en esta labor son, de la primera generación, Wigbodo de Tréveris (descubierto y publicado recientemente), Alcuino de York y Claudio de Turín (*ca.* 780-828), que se ocupan sobre todo de la recopilación de fuentes *(collectanea)*, y, de la generación siguiente, Rabano Mauro y Angelomo de Luxeuil (siglo IX), que completan el trabajo de reelaboración ordenando los materiales según los muchos sentidos de interpretación. La generación posterior al año 830 ya puede, así, trabajar con síntesis previas y profundizar con mayor agudeza en las comparaciones y las discusiones; así lo hacen Haimón de Auxerre, Pascasio Radberto de Corbie (siglo IX) —que lleva la exégesis al terreno de la lectura histórica y política y, al mismo tiempo, al plano estilístico y retórico— y, sobre todo, Juan Escoto Eriúgena (810-880), que, a partir del Evangelio según san Juan, encuentra ocasión para formulaciones teológicas y cosmológicas que desarrollan las premisas del Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V). A partir de este inmenso trabajo se empiezan a compilar las colecciones de explicaciones integrales de la Biblia que constituirán, en la escuela de Anselmo de Laon (*ca.* 1050-1117), la famosa *Glossa ordinaria* —durante un tiempo atribuida al carolingio Walafrido Estrabón (808 / 809-849)—, destinada a convertirse, hasta la Edad Moderna, en la clave universal de las Sagradas Escrituras.

La Glossa ordinaria

Poesía bíblica

La omnipresencia de la Biblia en la producción cultural de la Antigüedad tardía y la Edad Media también se manifiesta en buena medida en lo que hoy acostumbramos llamar “literatura”. Si William Blake (1757-1827) pudo decir que el Antiguo y el Nuevo Testamento son

el "gran código del arte", y pudo hacer de la Biblia el hipotexto permanente de su poesía, mucho más fue el caso en la Antigüedad: la relación entre Biblia y poesía se constituye como uno de los ejes alrededor del cual gira la composición poética, aunque a menudo lo haga de manera indirecta o mediata. La presencia de elementos poéticos dentro de las mismas Sagradas Escrituras (los cánticos de Moisés, los Salmos, Job, las Lamentaciones) estableció desde los primeros siglos cristianos una relación biunívoca entre poesía y Biblia: David, compositor de salmos, se convierte en el modelo del poeta cristiano que canta alabanzas a Dios y es, a la vez, objeto de nueva poesía, trasladada ahora al lenguaje apto para el sistema cultural grecolatino al cual se dirige.

Biblia y poesía

Esta relación se articuló pronto en forma de géneros y tipologías, mediante los cuales es posible identificar claramente lo que se puede definir como "poesía bíblica"; es decir, la poesía que tiene como objeto y como fuente la Biblia. Se trata, por su importancia histórica, del tercer ciclo mitológico de la poesía europea (después del homérico y del carolingio-artúrico); sin embargo, sería el más grande, sin lugar a dudas, en cuanto al número y las dimensiones de las obras implicadas.

Los inicios de la poesía bíblica se identifican habitualmente con la producción de himnos y paráfrasis, de los que nos han llegado, en griego, aparte de algunos ejercicios sueltos en los papiros, los centones de la emperatriz Eudocia (393-460), la paráfrasis de los Salmos atribuida al sirio Apolinar de Laodicea (siglo IV) y la paráfrasis del Evangelio según san Juan compuesta por el poeta egipcio Nono de Panópolis (siglo V). En Occidente la tradición se forma gradualmente por los célebres centones virgilianos de argumento cristiano: composiciones que reciclan y recontextualizan medios versos virgilianos para contar episodios bíblicos o tratar argumentos religiosos; un ejemplo importante, leído hasta el Renacimiento, se dio alrededor del año 360 con el centón de Proba (?-432). Mientras que estos ejercicios contribuyen a crear un lenguaje poético que, además de familiar para el público culto, sea capaz de comunicar contenido bíblico, la tradición de la poesía bíblica latina se funda con los *Evangeliorum libri*, compuestos alrededor de 330 por Juvenco (siglos III / IV), probablemente un cura español que se dedica a hacer un reescritura, en 3 219 versos, del texto evangélico; al mismo tipo

La poesía, instrumento de comunicación

pertenecen el *Heptateuco* en hexámetros del poeta Cipriano y algunos micropoemas épicos como el *De Evangelio* y el *De Macchabeis* del Pseudo Hilario. Más libres y susceptibles de desarrollos exegéticos o líricos son las reelaboraciones de Celio Sedulio (siglo v) —el *Carmen Paschale*, que dedica un libro al Antiguo Testamento y tres al Evangelio —, Mario Víctor —la *Alethia*, centrada en el Génesis— y, sobre todo, Draconcio (finales del siglo v), que en el *De laudibus Dei* (finales del siglo v) combina una reescritura muy emotiva y muy erudita de la creación bíblica del mundo con una relectura de la historia humana (romana, para el caso) y una confesión personal de sus propias culpas. Nos encontramos en los umbrales de la Edad Media y, en sentido estricto, no se presentan fracturas en esta evolución: al principio del siglo VI, en efecto, Alcimo Avito de Vienne (siglos V / VI) escribe el *De spiritalis historiae gestibus (Las hazañas de la historia espiritual)*, en cinco libros de fuerte tono épico sobre el Génesis, el Diluvio Universal y el paso del Mar Rojo, con una narración también de gran intensidad a la que dan respiro numerosas digresiones geográficas y científicas y que, además, está adornada con una refinada referencialidad estilística. En el mismo periodo Arator (*ca.* 480-*ca.* 550) asume por primera vez la temática de los Hechos de los Apóstoles, que tiene un desarrollo narrativo más fácil de conciliar con el estilo épico; con todo y esto, la obra resulta revolucionaria debido a la alternancia (una decisión notable del autor) de narraciones en verso seguidas de explicaciones alegóricas de los episodios contados.

Aunque recientemente se han publicado largos pasajes de los libros VIII, IX y X del *Metrum in Evangelia* de Severo de Málaga (siglo VI), incluido en un manuscrito de Tréveris, la Alta Edad Media precarolingia no nos ha dejado textos muy importantes de este género: la noticia principal es la relacionada con Caedmon (siglo VII), pastor semianalfabeto y luego monje en Withby, en Inglaterra, que traduce oralmente en versos en lengua vernácula el contenido de las Sagradas Escrituras, que sólo ha escuchado por la narración de un intérprete. Beda lo cuenta y nos traduce al latín un poema del vate inglés, del que luego fue encontrada una redacción en inglés antiguo. De importancia totalmente distinta es, en cambio, el *Hexamerón* en versos yámbicos de Jorge de Pisidia (siglo VII), uno de los monumentos poéticos de la literatura bizantina, inspirado en el *Hexamerón* de Basilio de Cesarea (*ca.* 330-379), obra maestra de la exégesis bíblica griega.

La época carolingia ya no debe enfrentar la exigencia de configurar para las escuelas cristianas y para el público culto un corpus poético alternativo al de la épica pagana (Virgilio, Ovidio, Lucano, Claudiano) y se aboca, entonces, a cultivar las microformas parafrásticas que tienden, no a contar, sino a resumir el contenido de la Biblia entera *(Versus de bibliotheca)* o de los Evangelios (Floro de Lyon, *Oratio cum commemoratione antiquorum miraculorum Christi Dei nostri*), o bien, a recrear líricamente salmos individuales o breves episodios (Walafrido Estrabón, Vandalberto de Prüm) o a extractar los momentos decisivos de la historia sagrada para destacar su contenido teológico (Audrado de Sens, Juan Escoto Eriúgena). En este periodo es precisamente la poesía bíblica la que da nacimiento a la literatura en inglés antiguo (Caedmon —que ya mencionamos—, los *Génesis* A y B, el *Exodus*, el *Daniel*, el *Christ and Satan* del ms. Oxford, Junius 11) o en alemán antiguo (el *Heliand* sajón, la *Creación* de Wessobrunn, el *Muspilli* sobre el Juicio Final, el *Evangelienbuch* de Otfried, todos ellos del siglo IX, y algunos de estos autores, como Otfried, formados en la escuela carolingia de Rabano Mauro). En este periodo el vínculo con la exégesis de pasajes bíblicos (ya perceptibles en Avito y Arator) se intensifica hasta hacer de la exégesis misma y de sus procedimientos de significación el objeto de la poesía con un código retórico nuevo.

Formas y experimentación

En los siglos siguientes la poesía bíblica —independientemente de los desarrollos teatrales del drama sacro— experimentará una genuina proliferación, tanto en latín como en las otras lenguas, pero, sobre todo, asume formas nuevas y más ambiciosas. El siglo X es probablemente el de composición de la *Ecloga Theoduli*, obra de extraordinaria recepción en el ámbito escolar, en la que los cuentos mitológicos de Mentira se contraponen, cuarteto a cuarteto, a los relatos bíblicos de Verdad. En el mismo siglo la *Occupatio* de Odón de Cluny (*ca.* 879-942) asume un estilo hermético y experimental, probablemente influido por el gusto de las escuelas irlandesas. En el siglo XI se retoman, en cambio, los grandes poemas teológicos: Enrique de Augsburgo, sobre la creación del mundo *(Planctus Evae)*; el *De nuptiis* de Fulcoyo de Beauvais sobre la bodas entre Cristo y la Iglesia, y la unificación de los dos Testamentos, mientras que los siglos siguientes verán el renovado florecimiento de la paráfrasis narrativa. Será esta vena la que generará obras maestras de la poesía occidental como, todavía en latín, el *De*

partu Virginis de Jacopo Sannazaro (1455-1530), *El mundo creado* de Torquato Tasso (1544-1595), *La Sepmaine* de Guillaume Du Bartas (1544-1590), el *Paradise Lost* de John Milton (1608-1674), el *Mesías* de Klopstock (1724-1803).

Mil formas caracterizarán este género y lo hacen un genuino campo de experimentaciones infinitas: del poema épico a la lírica sentimental, van incluidas en él la plegaria, el altercado de dos entidades abstractas, la cantinela mnemónica, la dramatización emotiva, la intelectualización teológica, la semiología exegética o alegórica.

Véase también

"Agustín de Hipona", p. 349.

"Poemas épicos y épico-históricos de la latinidad medieval", p. 554; "Las formas de la prosa sacra: teología, mística, predicación", p. 603; "Gregorio Magno y la hagiografía", p. 607; "Beda *el Venerable*", p. 616.

LAS FORMAS DE LA PROSA SACRA: TEOLOGÍA, MÍSTICA, PREDICACIÓN

PATRIZIA STOPPACCI

En los primeros siglos de la Alta Edad Media la prosa sacra se limitó casi exclusivamente a la producción de tratados exegéticos; con el surgimiento de los debates dogmático-doctrinales y de las controversias y disputas heréticas recibe nuevo impulso la producción de obras de contenido teológico y las homilías. De menor notoriedad es la producción mística, que sólo alcanzará su pleno desarrollo en los siglos de la Baja Edad Media.

EXÉGESIS

En los primeros siglos de la Edad Media la Biblia, el libro por excelencia de la identidad cristiana, la doctrina de los Padres de la Iglesia y la liturgia mantienen una posición de marcada centralidad en el debate que reflexiona sobre la relación entre el hombre y Dios; el influjo ejercido por su herencia es fundamental para la formación de los

escritores de todo el periodo.

Durante la Alta Edad Media la teología medieval es —antes que cualquier otra cosa y muy especialmente— exégesis. Mientras que en la época patrística y en la Alta Edad Media la interpretación de la Biblia se ejerce mediante el *sermo* (vinculado a la práctica de la lectura litúrgica) y el *commentum* (que examina el texto bíblico palabra por palabra), en la época carolingia la escuela (lugar de encuentro privilegiado de la cultura) es escenario del perfeccionamiento de nuevos instrumentos hermenéuticos: la *catena* (un florilegio formado por una serie de piezas exegéticas copiadas al margen), la *glossa* (un comentario insertado alrededor y entre las líneas del texto escrito), el sistema de los sentidos (literal y espiritual), el *florilegium* y los *compendia* extraídos de las obras de los Padres. No todos los libros de la Biblia se comentan en igual medida: hasta el siglo VII los libros históricos y los proféticos no son objeto de investigaciones particulares, mientras que, por el contrario, se leen y comentan de modo sistemático el Libro de los Salmos (que sirve al novicio para cumplir su aprendizaje), el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis.

Teología como exégesis

Al periodo de su destierro en Constantinopla debemos adscribir la redacción de la *Expositio Psalmorum* de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), mientras que la segunda redacción, enriquecida con numerosas citas bibliográficas, parece remontarse al inicio de su periodo en Vivarium. En el comentario, dividido en tres tomos (uno por cada *quinquagena* del modelo de las *Enarrationes in psalmos* de Agustín), se suman, a los intereses estrictamente exegéticos (se propone una interpretación de los Salmos en clave cristocéntrica), intereses retórico-gramaticales; el tratamiento literario de las Sagradas Escrituras es un elemento que caracteriza fuertemente a toda la obra (con abundantes referencias a los tropos y a las figuras de la retórica antigua), al grado de que suscita una polémica contenida en la epístola-dedicatoria de los *Moralia in Iob* del papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590). En la península ibérica Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) escribe dos obras exegéticas: las *Quaestiones in Vetus Testamentum*, exégesis alegórica y tipológica del texto bíblico, y las *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* (explicación en clave alegórica de los nombres de los personajes bíblicos). Al Beato de Liébana (?-798) debemos los *Libri XII in Apocalypsin*, texto exegético con estructura en *catena* que

documenta un conocimiento absolutamente fuera de lo común de la literatura patrística y medieval (Isidoro, Ireneo de Lyon, Ticonio, Primasio de Hadrumeto, Gregorio de Elvira y Apringio de Beja); por otro lado, el aparato decorativo que acompaña el texto en muchos códices es verdaderamente notable. En Gran Bretaña Beda *el Venerable* (673-735) se convertirá en el más grande intérprete de las Sagradas Escrituras de toda la Iglesia de Occidente; en sus *commentarii* (a menudo estructurados como verdaderas *catenae* de extractos de los Padres) se examina un tercio de todo el Antiguo Testamento (Génesis, Samuel, Reyes, Esdras, Nehemías, Cantar de los Cantares, Tobías) y la mitad del Nuevo Testamento (Marcos, Lucas, Hechos de los Apóstoles, Epístolas y Apocalipsis). El franco Ambrosio Autperto (?-781), en su *Commentarium in Apocalypsin* —una detallada compilación de textos patrísticos, entre los que se incluye a Primasio de Hadrumeto (?-552)—, repasa todos los temas de importancia para la espiritualidad.

Teología

Con el transcurso de los siglos la producción exegética se ve acompañada de la teológica, que se volverá cada vez más abundante y compleja tanto en los temas como en los argumentos tratados, en correspondencia con la difusión de nuevas cuestiones dogmáticas y la propagación de nuevos movimientos heréticos. En el siglo IV llegan de Oriente a Occidente las obras de Clemente de Alejandría (siglos II-III), Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 254), Gregorio Nacianceno (325 / 330-389), Basilio *el Grande (ca.* 330-379) y, más tarde, Máximo *el Confesor (ca.* 580-662). Sin embargo, es sobre todo con Gregorio de Nisa (*ca.* 335*ca.* 395) con quien la doctrina teológica y mística de los Padres griegos entra a su periodo de madurez. Procedentes de entornos paganos imbuidos de neoplatonismo, con una formación cultural vasta, estos autores no titubean en acoger elementos no cristianos en sus sistemas de pensamiento, conservando la base metafísica del Uno plotiniano y aplicando las categorías del *Logos* al cristianismo, que se delinea, pues, como una *summa* y una síntesis ideal de la sabiduría divina.

La Edad Media latina hereda y reelabora la doctrina espiritual de los Padres orientales gracias a la mediación de los cuatro doctores de la Iglesia de Occidente: Ambrosio (*ca.* 339-397), Agustín (354-430),

Razón y fe

Jerónimo (*ca.* 347-420) y Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590). Un elemento fundamental en este proceso es también la aportación de Juan Casiano (360-430 / 435). Gracias a los Padres latinos se procede gradualmente al abandono del sistema neoplatónico cristiano: Agustín, especialmente, marca la pauta del alejamiento de la tradición griega y opone a la teología pagana la *sacra doctrina* contenida en las Sagradas Escrituras. Ahora bien, si en Agustín el enfrentamiento y la conciliación entre inteligencia y fe todavía son un proyecto por realizar, en los albores de la Edad Media la síntesis teológica del neoplatonismo cristiano encuentra su primera consolidación en la obra de Boecio (*ca.* 480-*ca.* 525). Su pensamiento se expone en los *Opuscula sacra (Liber contra Eutychen et Nestorium, De fide catholica, De trinitate)* y los dos breves tratados *De hebdomadibus* y *Utrum Pater et Filius*, donde el autor aborda el dogma cristiano valiéndose de categorías extraídas del pensamiento griego y enseña cómo la conciencia cristiana debe ser capaz de utilizar el conocimiento filosófico en cuanto que éste es capaz de ofrecer argumentos paralelos a la fe (el *De hebdomadibus* es una gran disertación teológica sobre la aplicación del método matemático).

El breve tratado de psicología cristiana titulado *De anima* (538) señala el cumplimiento de la conversión espiritual de Casiodoro. Basado en Agustín y Claudiano Mamerto (?-474), y añadido como libro decimotercero a las *Variae*, presenta la racionalidad como una actividad muy peculiar del alma humana, precisando con claridad la contribución que ésta puede hacer a la ascensión espiritual del pensamiento humano: la *ratio* es el movimiento espiritual del alma, que le permite reconocer la verdad; se abordan, por otro lado, importantes cuestiones del dogma cristiano desde una perspectiva escatológica.

La Biblia se convierte en el punto de referencia de todos los aspectos de la compleja y riquísima actividad intelectual, espiritual y operativa de Gregorio Magno, para quien es objeto de exégesis, fuente y sostén de todo discurso sobre Dios y base misma de la vida monástica (la vida del monje sólo puede cumplirse cabalmente por medio de una continua comprensión y una sistemática recepción de la palabra divina). Desde esta perspectiva Gregorio escribe la *Regula pastoralis* en cuatro libros, norma de vida espiritual para los miembros del clero. En los 35 libros de los *Moralia in Iob* ofrece una triple lectura exegética del texto

bíblico: literal, mística y moral; en las *XXII homiliae in Hiezechihelem* se recupera y reevalúa el concepto de "profecía" (materializado en la figura del *praedicator*), la única dimensión por la cual la Iglesia puede conducir al hombre a lo largo de la Historia.

También son obras teológicas los *Sententiarum libri tres* de Isidoro (manual de teología sobre cuestiones de dogmática, moral y disciplina compiladas de fuentes patrísticas diversas), el *De ecclesiasticis officiis* (explicación de los oficios y de las funciones de los monjes y clérigos) y el *De fide catholica contra Iudaeos* (obra teológica y moral).

Será, sin embargo, a finales del siglo VIII y durante todo el IX cuando se experimentará un impulso sin precedentes en la producción de textos teológicos, basados sobre todo en cuestiones doctrinales o producidos en relación con el surgimiento de violentas disputas heréticas. El viejo problema de la predestinación (ya antes abordado por Agustín) acaba por ocupar a los más grandes letrados de la época: por sus ideas heréticas, Godescalco de Orbais (803-*ca.* 870) es condenado por Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882), que escribe, en polémica con su adversario, un tratado *De una et non trina deitate;* contribuyen a alimentar el debate las obras de Floro de Lyon (?-*ca.* 860) y Juan Escoto Eriúgena (810-880), cuyo *De praedestinatione* no parece, sin embargo, oponerse de manera suficientemente tajante a la postura de Godescalco.

Disputas y herejías

El visigodo Teodulfo de Orleans (750 / 760-*ca.* 821) toma parte en el debate sobre el adopcionismo con su tratado *De Spiritu Sancto*, en el que se opone a la doctrina bizantina haciéndose defensor de la posición occidental, que predica que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (el famoso *filioque* del *Credo*). A Rabano Mauro (*ca.* 780-856) se debe el tratado dogmático *De anima*, mientras que a Walafrido Estrabón (808 / 809-849) se le atribuyó, erróneamente, la *Glossa ordinaria*, que ahora se relaciona con los maestros de la escuela de Laon del siglo XII.

Mística

Gracias a la reflexión intelectual de Agustín, que extiende la posibilidad de la experiencia mística al individuo de fe cristiana (en cuanto ente

personal), y de Gregorio Magno, que subordina a este individuo a las exigencias de la vida cristiana activa, el dualismo existente entre vida cristiana y mundo origina una tensión escatológica continua, que se mantendrá como una característica constante de la Iglesia latina.

El Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V) es uno de los últimos nostálgicos del platonismo; sus tratados son mística especulativa pura, con pocos elementos cristianos *(De mystica theologia)*. Su teología negativa hace una contribución fundamental a la doctrina sobre los ángeles y a la reflexión mística, en la que el método positivo debe complementarse siempre con el negativo: de la nada del hombre se puede descubrir el todo de Dios. El irlandés Juan Escoto Eriúgena (810-880) contribuye a la divulgación del pensamiento de los Padres orientales al traducir a Gregorio de Nisa, a Máximo *el Confesor* y al Pseudo Dionisio Areopagita, pero escribe además una *Homilia super Prologum Iohannis* y un *Commentum in Evangelium Iohannis;* en su *De divisione naturae*, en cinco libros, presenta una concepción neoplatónica de la naturaleza como emanación de Dios; en él no hay contraste entre la verdad de la fe revelada y el conocimiento filosófico, porque ambos conducen a la verdad última, es decir, a la verdad divina.

La naturaleza como emanación de Dios

PREDICACIÓN

El *sermo* (u *homilia*) es un comentario al texto bíblico que se lee delante de la congregación de los fieles durante la celebración litúrgica o el oficio divino y se basa en la *auctoritas* de los Padres de la Iglesia (Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Beda, Alcuino). Las compilaciones de homilías empiezan a acostumbrarse en el Occidente desde el siglo VI con la *Regula* de san Benito (*ca.* 480-*ca.* 560). Se difunden en particular las *Homiliae XL in Evangelia* de Gregorio Magno (escritas para la declamación pública) y las *Homiliae Evangelii* de Beda (730-735).

A solicitud del emperador Carlomagno (742-814, rey a partir de 765, emperador a partir del año 800), el lombardo Pablo *el Diácono (ca.* 720-799) se dedica a la preparación del primer *Homiliarium* adoptado oficialmente por la Iglesia occidental, en el que se recogen y ordenan *per circulum anni* 244 sermones extraídos de las obras de los Padres de

la Iglesia; la colección remplazará todos los homiliarios anteriores (Cesáreo de Arlés, Avito de Vienne, Beda, Floro de Lyon) y gozará de una espectacular divulgación, manteniéndose en uso hasta el siglo XX.

Véase también

"La Biblia: canon, apócrifos, traducciones, difusión, literatura exegética, poemas bíblicos", p. 593.

GREGORIO MAGNO Y LA HAGIOGRAFÍA

PIERLUIGI LICCIARDELLO

Gregorio Magno es un extraordinario administrador de la Iglesia, un hombre político y, además, un gran letrado. En su multifacética obra literaria se alternan la exégesis bíblica, la epistolografía, la literatura didáctica y la hagiografía. La hagiografía de la Alta Edad Media prevé varios modelos de santidad: el mártir, el monje, el obispo. Los **Diálogos** ***de Gregorio Magno están dedicados a exponer los milagros de los santos Italianos de su época, entre ellos, antes que ningún otro, san Benito de Nursia. Gregorio pone en escena, con un lenguaje que todos pueden comprender, a los protagonistas de una Iglesia espiritual que va en busca del pueblo sencillo, el que trabaja los campos***.

LA VIDA

Nacido en Roma de una de las familias más nobles de la ciudad, Gregorio (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) todavía fue educado según las normas de la escuela clásica, estudió derecho y conservó el recuerdo del universalismo romano. Recorre con rapidez la carrera política. A los 35 años es gobernador de Roma; luego, de improviso, cambia radicalmente de vida: abandona la actividad pública y se retira al monasterio de San Andrés en el Celio para dedicarse exclusivamente a buscar a Dios. Sin embargo, la Iglesia le pedirá muy pronto volver al servicio del prójimo: embajador pontificio en Constantinopla, en 590 es elegido papa. En los 14 años de su gobierno cambiará drásticamente el

rostro de la Iglesia mediante un plan múltiple de acciones políticas y culturales: reestructura el patrimonio eclesiástico, convierte al catolicismo a los lombardos, a los anglos, a los visigodos, reforma la liturgia, se le atribuyen los principios del canto gregoriano y nos deja una vasta obra literaria que lo coloca entre los escritores principales de su época.

La obra literaria

En su riquísimo epistolario se abordan los temas más variados relativos a la vida de la Iglesia: esta colección de cartas es una fuente histórica de excepcional importancia para el estudio de las condiciones materiales y morales de la vida religiosa de la Europa medieval. Piénsese, por ejemplo, en la célebre carta en la que, dirigiéndose al obispo misionero Agustín de Canterbury (?-604), le explica que los templos paganos no deben ser destruidos, sino convertidos en Iglesias cristianas para dar a los pueblos una religión nueva que sustituya, sin anularlos, los cultos anteriores.

Gregorio exégeta

Los *Comentarios morales sobre Job (Moralia in Iob)* son una larga exégesis del libro bíblico de Job. Gregorio percibe en las vicisitudes del justo —perseguido por la desdicha, puesto a prueba, humillado por el dolor y la pobreza, pero siempre fiel a Dios— un paradigma para la Iglesia y para los hombres de su tiempo. Algo similar ocurre en su otra obra exegética, las *Homilías sobre Ezequiel*, un comentario al libro profético de la Biblia escrito en el trágico momento de la deportación del pueblo judío a Mesopotamia. La última obra exegética de Gregorio, las 40 *Homilías sobre los Evangelios*, son de tono diferente, también por su génesis particular: se trata de sermones pronunciados verdaderamente por el papa al pueblo de Roma en la celebración de las misas; son discursos en forma de homilías transcritos en tablillas por los secretarios y luego transmitidos como códices.

Las múltiples y fantasiosas interpretaciones de Gregorio como exégeta de las Sagradas Escrituras son comúnmente de orden moral, es decir, espiritual: siguiendo a san Agustín (354-430), Gregorio busca en la Biblia la voz de un Dios que sepa conducir a los hombres hacia el Bien, consolarlos en la desdicha y reconducirlos a su patria celeste, a su

tierra prometida. Gregorio también es el maestro de la vida mística, de la búsqueda íntima de Dios a través de la sabia alternancia entre acción y contemplación: en este sentido será el padre de la espiritualidad monástica.

Más reducido, pero significativo, es el alcance de la *Regla pastoral*, una suerte de manual del perfecto sacerdote. Esta obra pertenece al género didáctico, pero está imbuida de toda la espiritualidad de Gregorio y de su doctrina mística. En efecto, el sacerdote, según Gregorio, tiene que estar constantemente en equilibrio entre búsqueda privada de Dios y servicio público a la comunidad, es decir, entre vida contemplativa y vida activa.

La Regla pastoral

La obra más famosa de Gregorio, los *Diálogos*, escritos en 593, pertenece al género de la hagiografía y constituye un verdadero modelo para la Alta Edad Media.

La hagiografía en la Alta Edad Media

La hagiografía de este periodo es heredera de la tradición de la Antigüedad tardía y continúa explorando sus géneros principales: el martirologio, la biografía *(Pasión* o *Vida)*, las colecciones de milagros. El martirologio es una forma sintética de escritura de la santidad, limitada a los pocos datos indispensables para identificar a un santo en la secuencia del calendario litúrgico.

En la Alta Edad Media el género de las *Pasiones* de los mártires paleocristianos sigue cultivándose con abundancia; se copian o reformulan los textos antiguos, con base en tramas genéricas y estereotipadas, a partir de recuerdos vagos, apenas conservados, a menudo deformados, por la memoria colectiva. Es una literatura de imitación en la que el criterio de la originalidad está conscientemente sustituido por el de la adherencia a un modelo tipificante, con el objetivo específico de legitimar un texto sobre la base de su aparente antigüedad. No faltan ejemplos de mártires contemporáneos que renuevan el ideal de la imitación de Cristo en el sacrificio de la vida: recordemos que ésta es la época de una Italia invadida por los lombardos (entre 568 y 604); la de los misioneros en Inglaterra y Alemania (siglos VII-VIII); la de una España ocupada por los árabes (a partir del siglo IX). No obstante, se trata de casos esporádicos en el seno

de una cristiandad donde la religión está por convertirse en el elemento definitorio de la vida social y política.

Las *Vidas* de los santos de la Alta Edad Media presentan dos modelos de santidad predominantes: el monástico y el obispal. La hagiografía monástica explora la alternancia entre sedentarismo (modelo continental) y apostolado (modelo insular), entre vida contemplativa y vida activa. El modelo insular, típico de Irlanda e Inglaterra, se basa en la idea de una misión que se emprende para evangelizar a los paganos; con este motivo los monjes santos, como los irlandeses Patricio (*ca*. 389-461) y Columbano (*ca*. 540-615), o los ingleses Wynfrith-Bonifacio (672 / 675-754) y Willibrord (658-739), dejan la patria y recorren las tierras de Occidente. El monacato irlandés enseña la penitencia austera, la oración intensa; exalta el trabajo manual, sobre todo el que consiste en la copia de manuscritos, y defiende las tradiciones de las Iglesias locales contra la liturgia romana. El texto insular más interesante es la *Navegación de san Brandán* (siglos VIII o IX), en el que el ideal misionero se expresa en un viaje en barco de sesgo fantástico, donde realidad e imaginación se funden entre sí: en este relato la historia y la geografía se desdibujan, el mundo de los muertos se comunica constantemente con el de los vivos y se compenetran recíprocamente. En las *Vidas* de los santos obispos se leen, en cambio, todas las dificultades históricas que la Iglesia de la Alta Edad Media sufre en Occidente: la necesidad de concluir la labor de evangelización en un mundo pagano (sobre todo en los campos), la lucha contra las herejías, en particular el arrianismo, difundido entre los pueblos germánicos, a menudo la defensa de las poblaciones ciudadanas contra los abusos de los poderes laicos y contra las invasiones enemigas. Sobre todo en Galia, donde el clero pertenece de manera casi absoluta a la clase dirigente y goza de funciones públicas, el santo se convierte en el guía profético del pueblo cristiano en su camino histórico; lo defiende de las fuerzas hostiles (naturales y sobrenaturales), de los enemigos humanos y diabólicos; impone su autoridad en el gran concierto de la Historia, con un absolutismo que conserva bastante poco de los ideales evangélicos de bondad y mansedumbre.

Monjes santos

Obispos santos

El milagro, señal prodigiosa de la santidad, invade la hagiografía. Los milagros se recogen y circulan, además, de forma autónoma. El milagro es reparación del orden natural de las cosas, orden revuelto por el

hombre debido a sus pecados o por el demonio mismo; un orden que el santo restablece usando su capacidad de mediación entre lo terrenal y lo divino. El santo es cada vez más un mediador, mediador de lo sagrado, persona dotada de poderes sobrenaturales que ha de usar en defensa de los fieles encomendados a su tutela. Se percibe aquí, claramente, la creciente necesidad de protección del pueblo, un sentido de inseguridad contra fuerzas más grandes que el mismo hombre: éste es uno de los rasgos más característicos de la mentalidad de la primera Edad Media.

Las reliquias

Junto a los milagros se desarrolla el culto por las reliquias, en un primer momento rechazado, mas luego aceptado y, finalmente, conducido por el clero. La reliquia es la señal tangible de la historicidad del santo, es un objeto portentoso capaz de obrar milagros. La reliquia es objeto de veneración y de intercambio, de obsequio y de hurto. Para albergar las reliquias se construyen nuevas Iglesias que, por ellas precisamente, adquieren dignidad y legitimidad. En el siglo IX Eginardo, (*ca.* 770-840), el biógrafo de Carlomagno (742-814), escribe un informe de cómo se trasladaron de Roma a Aquisgrán los restos de los santos Marcelino y Pedro: un relato emocionante y animado, un cautivador hurto nocturno ordenado por el mismo emperador para enriquecer con reliquias la Iglesia de su nueva capital.

LOS *DIÁLOGOS* DE GREGORIO MAGNO

Los *Diálogos* de Gregorio Magno son una colección de milagros obrados en Italia por santos aún vivos o fallecidos recientemente. La intención del pontífice es demostrar que en esta Italia, sacudida por godos y lombardos, un país dominado por la desesperación, donde muchos esperan angustiosamente el inminente fin del mundo, la continuidad de las acciones de los santos no puede sino ser testimonio de que la Providencia divina sigue obrando en la historia. Los santos de Gregorio son taumaturgos, dominan la naturaleza; son santos profetas en el sentido profundo definido por el propio Gregorio, es decir, santos capaces de leer en los acontecimientos el plan providencial de Dios y de hacerse sus instrumentos en el mundo. Los milagros de los santos se desarrollan en una Italia rural, donde la ciudad no aparece sino como

una lejana referencia. Guerras y enfermedades se intensifican, demonios cotidianos, tangibles y pérfidos (pero también, a veces, humanamente ingenuos) acechan al pueblo de Dios, que parece abandonado e inerme. Sólo los santos, los hombres de Dios, intervienen para su sostén. Estos santos son los héroes de una Iglesia nueva, espiritual, proféticamente atenta y entregada al pueblo, una Iglesia que no se encuadra en la jerarquía de sus instituciones.

Los santos y la Providencia

El segundo libro de los *Diálogos* está dedicado enteramente a la figura de san Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560), del cual Gregorio será el primer biógrafo. Benito resume en sí todos los modelos de santidad, todas las necesidades históricas de la Iglesia de Gregorio: es ermitaño y monje, profeta y misionero, en Italia central, en Subiaco y en Montecasino. A su llegada a Montecasino se convierte en predicador porque encuentra la ciudad entregada al culto de los dioses paganos: destruye el templo de Apolo y construye ahí el primer monasterio de lo que con el paso del tiempo se convertirá en la gran orden benedictina.

Desde el punto de vista literario los *Diálogos* son quizás la obra maestra de Gregorio. Alterna *narratio* y *expositio*, teoría y práctica, para transmitir cuentos simples sobre profundas verdades de la fe, que escritas de otro modo serían incomprensibles para el pueblo analfabeto. Así, logra superar las abismales diferencias de nivel cultural en la sociedad de su tiempo y dirigir, en un armonioso conjunto, a un público amplio y muy diverso.

Véase también

"La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 527.

LA LITERATURA VISIONARIA Y LA REPRESENTACIÓN DEL MÁS ALLÁ

Giuseppe Ledda

A partir de algunas alusiones bíblicas y sobre todo de los Apocalipsis apócrifos, entre los cuales destaca, por su impacto, el Apocalipsis de Pablo, se difunde en la Alta Edad Media la literatura de las visiones del más allá. Los informes de las visiones —viajes del alma que se cumplen durante un sueño

febril o en un estado de muerte aparente— forman parte, inicialmente, de obras más amplias, pero luego adquieren plena autonomía. La representación del otro mundo se convierte no sólo en un medio de edificación religiosa sino también en un instrumento de lucha política y en un tema digno de inspiración poética.

Los antecedentes bíblicos y los apocalipsis apócrifos

Las referencias a la condición de las almas después de la muerte son bastante genéricas en los textos bíblicos. Sin embargo, el Nuevo Testamento presenta dos episodios canónicos que serán la base de la literatura del más allá. El Apocalipsis se cierra con la representación del Juicio Final universal y la suerte que espera a los hombres para la eternidad: los pecadores arrojados al estanque ardiente de fuego y azufre" y los buenos elevados a la Jerusalén celeste, descrita como un lugar resplandeciente por la gloria divina, ceñida por una muralla de jaspes, con edificios de oro adornados con piedras preciosas. Otro importante texto bíblico que demuestra la posibilidad de que un ser viviente tenga la experiencia del más allá proviene de san Pablo (siglo I): en la Segunda Epístola a los Corintios cuenta que fue secuestrado y llevado al paraíso y que ahí escuchó "palabras misteriosas que el hombre no puede decir".

Infierno y Paraíso

La Biblia ofrece, pues, algunas alusiones al más allá, pero no las disertaciones extensas y completas que se pueden encontrar, en cambio, en los Apocalipsis apócrifos, textos parcialmente cristianizados, que datan de entre los siglos II y IV pero remiten a los estratos más antiguos de los siglos anteriores: el *Cuarto libro de Esdras*, el *Apocalipsis de Pedro*, el *Libro de Enoc*.

Ahora bien, la misma visión de Pablo, que el apóstol no detalla, no tardará en ser reelaborada en versiones apócrifas, en un primer momento en griego (*Apocalipsis de Pablo*, siglo III) pero luego también en muchas otras lenguas. En latín se conocen varias versiones de diferente extensión que circulaban con el título de *Visión de Pablo*. La versión más larga (y más cercana al original griego) presenta un prólogo en el que se cuenta el hallazgo del texto en una caja enterrada bajo la casa de Pablo de Tarso. Además, para resolver el

La Visión de

problema de la prohibición de divulgar los secretos *Pablo*
divinos impuesta en la Segunda Epístola a los Corintios, el texto limita la prohibición a unas pocas revelaciones misteriosas que —ésas sí— se callan, pero también menciona la orden que el arcángel Miguel dio a Pablo de divulgar el resto de su visión. Así, se ofrece una detallada descripción del paraíso, donde el apóstol encuentra a varios profetas, ve los cielos, los ángeles y a la Jerusalén celeste. Pablo, además, asiste al juicio del alma de un hombre recién difunto y luego es llevado a una visita por el infierno, donde los pecadores son castigados según sus culpas, con una de las primeras versiones de lo que posteriormente se convertirá en el catálogo de penas dantesco. Por regla general, el castigo consiste en la inmersión de varias partes del cuerpo en un río de fuego, pero no falta también un dragón monstruoso que traga a pecadores, o serpientes y gusanos que los atormentan y un pozo fétido al que algunos de ellos son arrojados. Las versiones breves del texto, más difundidas, omiten la parte paradisiaca y sólo conservan la sección infernal.

Visiones y hagiografía

En la literatura cristiana de los primeros siglos el tema de la visión del más allá, limitado al paraíso, se entrelaza con el género hagiográfico. A menudo se cuenta de mártires que, mientras están en espera de la ejecución, reciben la visión consoladora del paraíso que ellos esperan: ejemplos notables de esto son la *Pasión de Perpetua y Felícitas* (siglo III) y la *Pasión de Mariano y Jacobo* (siglo IV).

Jerónimo (*ca.* 347-420) cuenta en una carta (Epístola 22, a Eustoquio) la visión que tuvo durante una fuerte fiebre que lo había llevado al borde de la muerte: se ve a sí mismo frente al tribunal divino y se le condena por sus pecados, pero, prometiendo no pecar más, consigue volver a la vida para expiar sus culpas. Sulpicio Severo (*ca.* 360-*ca.* 420) también retoma este tema en un entorno hagiográfico *(Vida de san Martín)*. Se trata, pues, de un motivo frecuentemente aprovechado en las visiones.

El esquema narrativo más característico es como sigue: un personaje, el protagonista, cae en un estado de muerte aparente y, después de algunas horas, recobra la vida y revela a otro personaje (que

normalmente se encuentra a su lado) que fue conducido al más allá y luego describe los lugares y las personas que vio. Este esquema se fija desde los *Diálogos* de Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), quien también establece ciertos detalles descriptivos: los beatos viven en un jardín lozano, florido y perfumado, y pueden gozar de espléndidos edificios de oro, mientras que los condenados están sumergidos en el fuego del infierno, por donde también atraviesa un río pestilente. Además, el juicio del alma se cumple cruzando un puente estrecho: los pecadores caen en el fuego pero los buenos lo superan para alcanzar el paraíso. El puente también es escenario, a veces, de la lucha entre los ángeles y los demonios por la posesión del alma.

Un esquema narrativo fijo, los Diálogos de Gregorio Magno

Algunos de estos motivos se recogen en las visiones incluidas en la obra historiográfica de Gregorio de Tours (538-594) *Historia de los francos*, entre las que destacan la *Visión de Suniulfo* y la *Visión de Salvio*. Esta última, aunque retoma elementos conocidos, asume una extensión y una autonomía totalmente nuevas.

El modelo de Gregorio ejerce muy pronto su influencia también en el entorno irlandés, en la *Vida de san Fursa* (mediados del siglo VII). El protagonista experimenta dos visiones en tan sólo tres días, durante el sueño febril de una enfermedad que parece mortal: en la primera es conducido a ver el paraíso, en la segunda asiste, en cambio, a la disputa entre ángeles y demonios por la posesión de su alma. Además, Fursa encuentra en el paraíso a algunos sacerdotes difuntos que lo instruyen sobre los temas que debería desarrollar en su predicación. De este modo, la visión del más allá brinda una ocasión excelente para justificar la atribución de una misión al protagonista y confiere a su obra terrenal el sello de una investidura divina.

Elementos de novedad, la Vida de san Fursa

LA DIFUSIÓN EUROPEA DE LAS VISIONES

Hacia finales del siglo VII el género ya parece haber madurado. Mientras que hasta ese momento los cuentos de visiones siempre se insertaban en obras más vastas, la anónima *Visión de Baronto*, proveniente de la Galia, se presenta ya como un texto independiente, con una riqueza

descriptiva y un dramatismo completamente nuevos. El marco narrativo es el acostumbrado de la enfermedad, durante la cual el alma del monje es llevada hasta el más allá. Baronto puede visitar los cuatro niveles del paraíso y luego el infierno, y en los diversos lugares del otro mundo encuentra numerosos personajes históricos, llamados por su nombre y siempre representados con una personalidad precisa.

Un género autónomo

La difusión europea de las visiones se atestigua por otro texto de la segunda mitad del siglo VII, los *Dicta (Dichos)* de Valerio, refinado hombre de letras y abad del monasterio de Bierzo en España. En su obra incluye tres visiones del más allá que asegura haber escuchado directamente de sus protagonistas. Los elementos de las visiones son tradicionales, pero la novedad está en el refinamiento del estilo en la escritura y en el tono intenso de la narración.

Una de las obras más influyentes de la cultura de la Alta Edad Media, la *Historia eclesiástica de los anglos* de Beda *el Venerable* (673-735), también incluye cierto número de visiones del más allá. Las visiones de Beda presentan los ya conocidos rasgos, pero en una de ellas (la *Visión de Drycthelmo*) aparece por primera vez el tema del purgatorio. Ya los Padres de la Iglesia, en particular Jerónimo (*ca.* 347 a.C.-*ca.* 420), Agustín (354-430) y Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), aludieron a la existencia de una pena temporal, de un fuego purgatorio reservado a los no completamente buenos ni completamente malos, o a los pecadores arrepentidos antes de la muerte pero todavía necesitados de penitencia. Ahora, sin embargo, por primera vez estos temas entran en una visión del más allá. No se tiene —hay que aclarar— todavía la tripartición infierno-purgatorio-paraíso: aquí el infierno y el paraíso aparecen como desdoblados. Así, el infierno, además de las penas eternas, presenta una zona de castigo temporal y penitencial consistente en la alternancia de un frío y un calor intolerables, que durará hasta el día del Juicio. El paraíso, a su vez, está precedido por una zona de espera en que las almas buenas, pero no perfectas, tienen que esperar el día del Juicio para ser admitidas. El interés por las formas de castigo temporal también domina en las visiones incluidas en el epistolario de Bonifacio (672 / 675-754), el monje anglosajón protagonista de la evangelización de Alemania.

La primera visión del purgatorio

Las visiones "políticas"

En la época carolingia la visión del más allá conoce un nuevo campo de aplicación. Pertenece al siglo IX una serie de visiones que pueden ser definidas como "políticas" debido a que el foco principal no recae en la estructura del más allá sino en los personajes de importancia política que se hospedan en sus diversas secciones: infierno, "purgatorio" (todavía no perfectamente definido) y paraíso. El juicio emitido así, desde una perspectiva ultraterrena y "divina", sobre los personajes políticos difuntos, en general representantes de las diversas facciones de la dinastía carolingia, se convierte en un movimiento de lucha política contemporánea. Pertenecen a esta categoría la *Visión de una pobre mujer*, la *Visión de Wettino* de Heito (763-836), la *Visión de Rotchar*, la *Visión de Bernoldo*, atribuida a Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882), y la *Visión de Carlos* el Gordo.

El más allá tripartito

De particular interés es la *Visión de Wettino*, pues presenta por primera vez un más allá claramente tripartito, con la subdivisión en infierno, purgatorio y paraíso que estaría destinada a convertirse en canónica. En realidad, el purgatorio no se ubica en un punto preciso, sino que, en el mundo ultramundano, se indica una serie de lugares donde los castigos son temporales y purgatorios; quienes llegan ahí están destinados a salir después del día del Juicio. El mismo Carlomagno es una de estas almas sometidas a penas transitorias. Digno de atención es también el sumo cuidado con que se indica la correspondencia entre culpas y castigos. De la *Visión de Wettino* también existe una célebre versión poética, obra juvenil de Walafrido Estrabón (808 / 809-849): con ella, por primera vez en la Edad Media, la visión del más allá incursiona en el campo de la poesía.

El más allá de ultramar: la *Navegación de san Brandán*

Merece un lugar aparte entre las tipologías hasta ahora examinadas la *Navegación de san Brandán:* no se trata de una visión o de un viaje del alma, sino de un viaje real en barco emprendido por el abad irlandés Brandán (*ca.* 484-*ca.* 578) con un grupo de monjes de su monasterio en busca de la morada de los beatos. La obra pertenece al género celta de

los *imrama* ("navegaciones"), cuentos de viajes marinos hacia Occidente, y se basa en la creencia celta de un más allá no ubicado verticalmente (abajo o sobre la tierra), sino horizontalmente: sobre la superficie terrenal, más allá del mar, sobre islas lejanas e inalcanzables.

La versión en prosa latina data del siglo IX; posteriormente, la obra se traduce a muchas lenguas europeas (siglos XI-XIV), mientras que el poeta anglonormando Benedeit compone con ella, en el siglo XII, una versión poética.

Véase también

"Gregorio Magno y la hagiografía", p. 607.
"Visiones y experiencias del cuerpo y de la danza", p. 836.

BEDA *EL VENERABLE*

PATRIZIA STOPPACCI

***En los siglos VII y VIII el panorama cultural y literario de Gran Bretaña está dominado completamente por la figura de Beda* el Venerable; *autor de obras que abarcan diversas ramas del saber (hagiografía, exégesis, gramática y poesía), Beda es, sobre todo, famoso por su* Historia eeelesiastica gentis Anglorum, *una de las más importantes obras de historiografía étnica de la Alta Edad Media*.**

LA FORMACIÓN

En la Gran Bretaña de los siglos VII y VIII domina la figura de Beda *el Venerable* (673-735). Formado en el monasterio benedictino de Wearmouth (Northumbria), al cual fue ofrecido como oblato a los siete años, inicia sus primeros estudios bajo la tutela del abad Benito Biscop (*ca.* 628-*ca.* 690) y de Ceolfrith (640-717), de los que hereda la pasión por los libros y por el saber antiguo; gran parte de sus conocimientos deriva de los volúmenes de las bibliotecas de los monasterios gemelos de Wearmouth-Jarrow, las más grandes de Gran Bretaña. Además del latín sabe un poco de griego y hebreo.

Beda pasa su vida entera entre las paredes de Jarrow, sin nunca salir

de ahí, dividiendo su tiempo entre el estudio, la enseñanza y su actividad de escritor (él mismo nos cuenta que su único interés era *semper aut discere aut docere aut scribere).* Gracias a este duro magisterio consigue una formación vasta y orgánica que le permite producir una voluminosa obra que abarca de la prosa a la poesía, de la exégesis a la historiografía, de la ortografía a la homilía, de las ciencias naturales a la cronología, de la pedagogía a la hagiografía (el catálogo de sus obras, que se añadió al manuscrito de la *Historia eclesiástica*, es un documento precioso, aunque incompleto y falto de orden cronológico).

Aprender, enseñar, escribir

Los conocimientos de Beda son de una vastedad asombrosa, pero sería un error considerarlo un intelecto especulativo o ubicarlo bajo la categoría de enciclopedista como Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), cuya motivación se limitó a la necesidad apremiante de extender el campo del saber tradicional por medio de la elaboración de compilaciones sistemáticas. Beda no cesa nunca de reflexionar sobre los argumentos tratados y pone en juego, con un método crítico y personal, el fruto de todas sus lecturas, todas ellas relacionadas con la tradición de los Padres de la Iglesia. En sus escritos abundan las citas de autores de la Antigüedad tardía o cristianos, pero también clásicos como Cicerón, Plinio *el Joven*, Plinio *el Viejo*, Virgilio, Lucrecio, Marcial, Persio, Ovidio, Horacio, Solino, Estacio, Terencio, Vegecio y Claudiano. La voluntad de reordenar de manera orgánica todo el conocimiento humano es un rasgo característico y distintivo de la personalidad de Beda, por más que, indiscutiblemente, el núcleo central de su obra sea el teológico y exegético. Esta actitud estuvo impulsada de manera poderosa por la tradición cultural romana importada en Gran Bretaña por los misioneros Teodoro de Tarso (*ca.* 620-*ca.* 690) y Adriano de Nisida (?-710), y luego transmitida por Benito Biscop a sus discípulos.

Ante la imposibilidad de proveer una reseña completa de la producción bediana, hemos preferido subdividir su obra por géneros literarios.

Hagiografía

La obra hagiográfica más importante de Beda es el *Martyrologium*, el primer “martirologio histórico”, destinado a ejercer una profunda

influencia sobre los posteriores —el de Floro (?-*ca.* 860) y el de Usuardo (?-869 / 877)—: por cada santo y cada mártir conmemorados por la Iglesia católica se ofrece una breve sinopsis (114 párrafos inspirados en antiguas *vitae sanctorum* y *passiones*) que resume brevemente su vida y su martirio. Hay que mencionar, además, una *Vita sancti Felicis*, una perdida *Passio sancti Anastasii* y una *Vita sancti Cuthberti* métrica (poema de 1 500 hexámetros inspirado en una vida escrita por un anónimo monje de Lindisfarne) seguida, a unos años de distancia, de una *Vita Cuthberti* en prosa, que, con su amplio aparato de información documental, inaugura el camino para la hagiografía histórica.

El Martyrologium

Obras eruditas y pedagógicas

Para los monjes copistas ocupados en los *scriptoria* del monasterio, Beda escribe un manual práctico-didáctico, *De orthographia*, estructurado en forma de glosario alfabético, cuyo objetivo es proporcionar una guía sobre los aspectos más problemáticos de la ortografía latina y la correcta transcripción de los textos; basado en los tratados ortográficos de Carisio, Donato, Servio, Victorino, Prisciano, Casiodoro, Pseudo Capro, Agrecio, etc., fue, a su vez, la fuente primaria del *De orthographia* de Alcuino de York (735-804), con el que a menudo se vincula (nos ha llegado, por ejemplo, una extraña redacción mixta, en la que, al texto íntegro del *De orthographia* alcuiniano, se añaden extractos del manual de Beda). El *De arte metrica* es un tratado sobre la versificación y la poesía cuantitativa (pero con claras referencias, también, a la poesía rítmica), respaldado por citas extraídas de poetas latinos cristianos (en lugar de los acostumbrados poetas clásicos que aparecen en las fuentes); se trata del manual "estándar" de métrica para los siglos del VIII al XV. Como un apéndice a esta obra se encuentra, a menudo, el *De schematibus et tropis*, una introducción al estudio de los tropos y las figuras de la retórica antigua, apoyado en ejemplos extraídos de las Sagradas Escrituras; el modelo aquí es Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583).

El De orthographia y el De arte metrica

CIENCIAS NATURALES, CÓMPUTO Y CRONOLOGÍA

Del estudio de las ciencias naturales se ocupa el breve tratado *De natura rerum (ca.* 706), una pequeña enciclopedia sobre los fenómenos naturales y la cosmología, inspirada en el *De rerum natura* de Isidoro de Sevilla y la *Naturalis historia* de Plinio *el Viejo* (23 / 24-79), transmitida por medio de centenares de manuscritos.

Al estudio de la cronología y del cómputo se dedican tres obras: el breve *De temporibus* (703), que ofrece nociones de cronología (sus fuentes son Isidoro, Plinio y el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis*); el *De temporum ratione* (725), un tratado de cómputo eclesiástico que tuvo muy afortunada recepción y difusión (nos quedan más de 250 manuscritos), y la complementaria *Chronica maiora* (725), basada en el esquema de las seis edades del mundo creado por Agustín (354-430) que había sido retomado por Isidoro; a éstas Beda añade dos edades más. Desde el punto de vista histórico, las tres obras tienen gran importancia porque pusieron fin a la querella sobre el cómputo pascual y sancionaron la confirmación definitiva del cómputo dionisiano.

EXÉGESIS Y HOMILÍAS

En una época en que la teología medieval todavía es, sobre todo, exégesis, Beda es, en primer lugar, un gran exégeta. Se le considera el más grande intérprete de las Sagradas Escrituras de la Iglesia de Occidente desde el fin de la patrística. En sus comentarios y en la interpretación de perícopas *(pericopi)* selectas, a menudo estructuradas como verdaderas *catenae* extraídas de los textos de los Padres, se analiza e interpreta al menos un tercio de todo el Antiguo Testamento (Génesis, Samuel, Reyes, Esdras, Nehemías, Cantar de los Cantares, Tobías) y la mitad del Nuevo Testamento (Marcos, Lucas, Hechos de los Apóstoles, Epístolas y Apocalipsis). Además, dejó dos volúmenes de *Homiliae evangelii* (730-735).

HISTORIOGRAFÍA Y POESÍA

La *Historia abbatum (ca.* 716) está dedicada a los hechos de los abades

de Wearmouth-Jarrow, especialmente Benito Biscop y Ceolfrith. Sin embargo, la obra más importante de Beda es decididamente la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731), en cinco libros, que, partiendo de la llegada de Julio César (100 a.C.-44 a.C.) a Gran Bretaña, recorre las etapas de la difusión del cristianismo sobre la isla hasta llegar al tiempo del autor. La narración histórica se desarrolla en torno a un núcleo de cohesión definido: el nacimiento y la organización de la Iglesia de Inglaterra a partir de la misión de Agustín de Canterbury (?-604), en 597, prescrita por Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), hasta la llegada de Teodoro de Tarso (*ca.* 620-*ca.* 690) y Adriano de Nisida en 668. En paralelo se reconstruyen las relaciones que obispos y abades trabaron con los centros políticos de la heptarquía inglesa (Northumbria, Mercia, Anglia, Kent, Essex, Wessex y Sussex). Gran atención se reserva al desarrollo de las escuelas, la enseñanza y la vida literaria, con particular respeto por figuras como Caedmon (siglo VII) y Aldelmo (¿639?-709), con la conciencia de que el único elemento de verdadera cohesión para la historia presente es la cultura latina, de la que la Iglesia es portadora. La obra se cierra con el *curriculum vitae* y el catálogo de las obras de Beda.

Historia ecclesiastica gentis Anglorum

La obra es, en sustancia, una crónica y echa mano de múltiples fuentes: Gilda, orosio, Eusebio, Jerónimo, Egesipo, Marcelino *comes*, Eutropio; pero son, además, de suma importancia los documentos de archivo que Beda se procura escribiendo directamente a las Iglesias donde se conservaban (como Canterbury) y que, gracias a sus datos de primera mano, otorgan a la narración una dimensión científica y confiable en el sentido moderno del término. Considerada una de las obras de historiografía étnica más grandes de la Alta Edad Media —al lado de las de Gregorio de Tours (538-594) y Pablo *el Diácono (ca.* 720-799)—, la *Historia* no es sencillamente la historia de un pueblo, sino la hazaña global de la Iglesia inglesa examinada en el contexto amplio de la historia del pueblo inglés: se describe la Iglesia inglesa primero en la fase de su desarrollo inicial (caracterizada por el fuerte influjo irlandés), luego en la fase posterior al Sínodo de Whitby (664), cuando todavía prevalece la facción romana, y finalmente se abordan las diferencias que se suscitan dentro de ella. No se descuidan en esta historia, tampoco, las relaciones con Roma y con la Santa Sede: en el libro II se incluye una biografía detallada del papa Gregorio Magno y la reseña de

sus obras literarias.

Uno de los aspectos menos estudiados de la figura de Beda es el que se relaciona con su producción poética, que incluye obras como el *Liber epigrammatum*, el *Liber hymnorum* y el *De die iudicii*, un poema hexamétrico en 163 versos.

Véase también

"La Biblia: canon, apócrifos, traducciones, difusión, literatura exegética, poemas bíblicos", p. 593; "Las formas de la prosa sacra: teología, mística, predicación", p. 603.

LA HIMNODIA LATINA

GIACOMO BAROFFIO

En el siglo IV aparecen los primeros ejemplos de plegarias en poesía, expresadas en canto, cuya forma más avanzada será la de los himnos litúrgicos. Aunque la Iglesia de Roma no los adopta sino hasta el siglo XII, los himnos se imponen en otros contextos conmemorativos como los rituales de procesión. A esta modalidad expresiva la Alta Edad Media añade la de los versus monódicos y la secuencia, introducida para satisfacer las necesidades que, en la liturgia franca de la época carolingia, surgen con el empleo del ritual romano.

DE LA ORACIÓN EN POESÍA A LA ORACIÓN POÉTICA EN CANTO

Hilario de Poitiers y san Ambrosio

En la segunda mitad del siglo IV, en el Occidente latino aparecen los primeros testimonios de una particular forma poética: la "poesía salmódica" (Wolfram von den Steinen), que desembocará en la producción de los himnos litúrgicos. En Hilario de Poitiers (*ca.* 315-*ca.* 367) la preocupación por defender la teología prescrita por el Concilio de Nicea (325) prevalece sobre la inspiración lírica. En el amplio himno abecedario (cada estrofa se inicia con una letra del alfabeto según la sucesión *a, b,* c...), *Ante saecula qui manens*, la complejidad de las proposiciones dogmáticas y el lenguaje difícil no favorecen la difusión

de la composición ni su empleo en la liturgia.

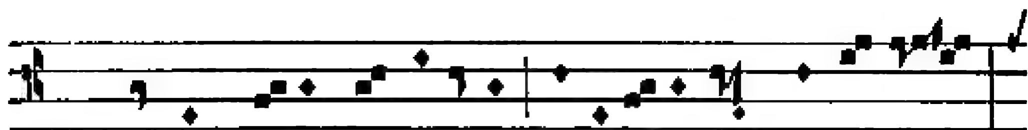
Muy diferente será la producción del obispo de Milán, Aurelio Ambrosio (*ca.* 339-397). En la docena de poemas que se le atribuyen elige una fluida estructura métrica, constituida por ocho estrofas, cada una de las cuales contiene cuatro versos en dímetros yámbicos (ocho sílabas en las que se alternan valores breves y largos). Para expresar profundos contenidos teológicos y dar voz a una apasionada fe en Cristo, Ambrosio inserta, con suma maestría, imágenes elegidas por su notable fuerza incisiva. En el rezo de los laudes, cantado al alba de cada día, la comunidad celebra con Ambrosio al Cristo-luz, dirigiéndose a Dios de manera directa, a través de la segunda persona:

Splendor paternae gloriae	[Resplandor de la gloria paterna
de luce lucem proferens	que irradias luz de luz
lux lucis et fons luminis	luz de luz y fuente de claridad
diem dies illuminans...	día que iluminas el día...]

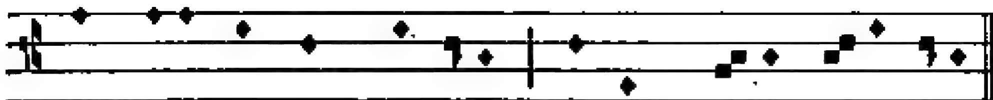
Las composiciones nacen con una música que contribuye a su éxito. Los himnos ambrosianos cautivan a la congregación, se difunden pronto por todo el territorio europeo y se convierten en el modelo más común y más imitado en la subsecuente producción himnódica.

Dos problemas aún no resueltos se refieren concretamente a la música de los himnos: en la producción ambrosiana, así como en la mayor parte de los himnos medievales, no siempre es posible identificar una melodía que nos permita vincularla con su autor. Esto equivale a decir que las atribuciones se refieren principalmente —acaso exclusivamente— a los textos literarios y no a la música (cuyo autor es típicamente anónimo). Por lo que toca a la ejecución, no se excluye la posibilidad de que los himnos hayan sido cantados con valores rítmicos distintos, con notas breves y largas correspondientes a las sílabas del texto. Faltan testimonios al respecto: una de las fuentes más antiguas, que ilustra el factor rítmico de la himnodia de manera inequívoca, se remonta sólo al final del siglo XIV. En el códice de Oristano (Aula Capitular, P. XIII, 25r) se puede observar la alternancia entre notas breves (rombos) y largas (cuadrados).

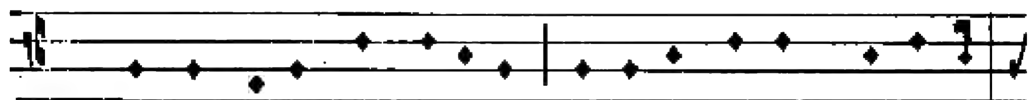
La música y la ejecución



Splendór Pa-ternæ glóri-æ, De lúce lucem pró-fe-rens,



Lux lúcis et fons lúmi-nis, Di—ém di—es il-lúminans,



Splendór Pa-ternæ gló-ri-æ, De lú-ce lu-cem pró-fe-rens,



Lux lú-cis et fons lúmi-nis, Di—ém di—es il—lúmi-nans,

Dos recensiones melódicas (de invierno y de verano) del himno de san Ambrosio en la edición de Garbagnatis (1897, 4 y 7). Se reproduce la notación gótica lombarda característica de los libros litúrgicos milaneses.

Otro poeta cristiano, más estrechamente relacionado con la latinidad clásica que Ambrosio, es Aurelio Clemente Prudencio (348-después de 405). De origen hispánico, compuso dos extensas colecciones de himnos: *Cathemerinon*, con 12 himnos para las horas del día, y *Peristephanon*, con 14 himnos en honor de mártires. El corpus himnódico de Prudencio, acogido por la liturgia, está constituido por varios fragmentos poéticos redactados entre los siglos VIII y X. El eco de la obra ambrosiana aflora en algunos textos, como en el himno compuesto para ser cantado en los laudes del martes:

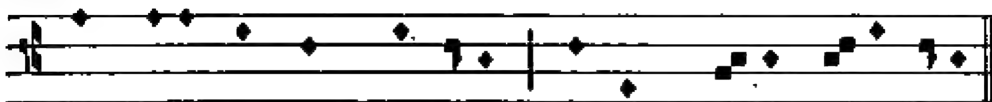
Prudencio

Ales diei nuntius	[El heraldo alado del día

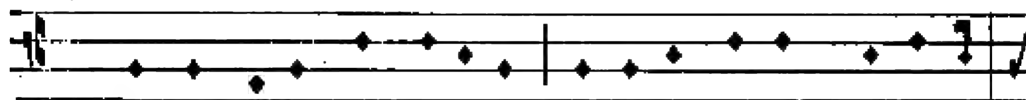
lucem propinquam praecinit	canta la luz cercana.
nos excitator mentium	Cristo, que nos llama a la vida,
iam Christus ad vitam vocat...	despierta las mentes...]



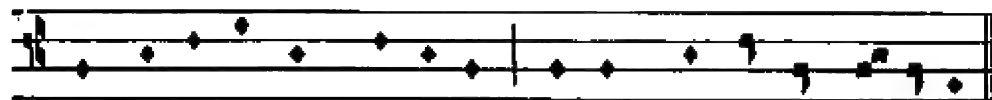
Splendór Pa-ternæ glóri-æ, De lúce lucem pró-fe-rens,



Lux lúcis et fons lúmi-nis, Di—ēm di—es il-lúminans,



Splendór Pa-ternæ gló-ri-æ, De lú-ce lu-cem pró-fe-rens,



Lux lú-cis et fons lúmi-nis, Di—ēm di—es il—lúmi-nans,

Códice de Oristano, Aula Capitular, P. XIII, 25r.

Contemporáneo de Prudencio es el poeta Celio Sedulio (siglo v), del que queda un poema abecedario que cuenta la vida de Jesucristo en 23 estrofas “ambrosianas”. El texto de las primeras estrofas fue extraído del poema original para formar dos himnos muy difundidos en las celebraciones de Navidad *(A solis ortus cardine)* y de Reyes *(Hostis Herodes impie)*. Quizás por primera vez se da aquí el procedimiento de dividir un texto original en dos o más secciones que luego se presentan como autónomas, fenómeno que con el tiempo será muy frecuente tanto para los salmos como para los

Celio Sedulio

himnos.

La himnodia procesional

La producción himnódica será acogida en la liturgia de las horas de algunas Iglesias catedrales y en la orden monástica fundada por san Benito de Nursia (*ca.* 480-*ca.* 560). No adopta la himnodia (o quizás la abandona inmediatamente después de alguna esporádica experimentación) la Iglesia de Roma. En Roma los himnos no serán entonados sino hasta finales del siglo XII. Eso no impide al género literario-musical consolidarse completamente para otros contextos conmemorativos. Por ejemplo, el himno entra a formar parte de numerosos rituales procesionales y sufre, por lo tanto, algunas modificaciones estructurales exigidas por las actividades de la procesión. Generalmente el himno procesional se distingue del utilizado para la liturgia de las horas por la presencia de un estribillo: una estrofa que se intercala después de una sucesión de estrofas. El estribillo podía aprenderlo de memoria fácilmente la congregación, que lo cantaba alternándolo con las estrofas entonadas por un solista.

Entre los himnos procesionales de mayor difusión y todavía hoy presentes en la liturgia se cuentan algunas composiciones extraídas de los poemas de Venancio Fortunato (*ca.* 540-*ca.* 600), originario de Valdobbiadene y obispo de Poitiers. En particular se destacan los himnos que celebran la santa cruz *(Crux benedicta nitet, Vexilla regis prodeunt);* la atribución del poema procesional pascual *Salva festa dies*, en cambio, permanece incierta. En el himno elegido para la adoración de la cruz en el Viernes Santo, *Pange lingua gloriosi proelium certaminis*, el metro (tetrámetro trocaico cataléctico) parece reforzar el apremiante ritmo del *versus quadratus* de las legiones romanas en marcha.

> Pange lingua gloriosi proelium certaminis
> et super crucis tropeum dic triumphum nobilem
> qualiter redemptor orbis immolatus vicerit…
>
> [Celebra, oh lengua, la victoria del combate glorioso
> y cuenta el noble triunfo frente al trofeo de la cruz

cómo el Redentor del mundo, aunque víctima, ha vencido...]

Después de algunos siglos san Pedro Damián (1007-1072) se inspira en la obra de Venancio. El himno a la cruz *Crux benedicta nitet* sirve de modelo para el ritmo XCIII de su colección, *Unica spes hominum*. Se trata, en este caso, de un poema paractérico *(paractericum carmen):* las mismas palabras inician y concluyen cada estrofa. Entre los ritmos de Pedro Damián, *Unica spes hominum* nos ha llegado sin la música, aunque es posible reconstruirla, con cierto grado de precisión, a partir de la tradición manuscrita del himno *Crux benedicta nitet:*

Unica spes hominum crux o venerabile signum
omnibus esto salus unica spes hominum

[Única esperanza de los hombres, ¡oh señal venerable!,
eres la salvación de todos, la única esperanza de los hombres.]

Los *versus* monódicos

En la vertiente de la mejor tradición poética latina se ubica Paulino II (? -802), patriarca de Aquilea. Destacado teólogo y admirado poeta de la corte carolingia, Paulino cultivó muchos géneros poéticos, del *planctus* —género en el que también destacaría posteriormente Abelardo (1079-1142)— a los ritmos, de los himnos a los *versus* de múltiples circunstancias (como el poema abecedario *De paenitentia*). Con el paso del tiempo muchos trozos de poemas del patriarca de Aquilea se introdujeron en la liturgia. El grupo más conocido es el de los *versus* compuestos para un sínodo eclesiástico en Cividale hacia 796, con el estribillo *Ubi caritas est vera (et amor) ibi Deus est*. Teodulfo (750 / 760-*ca*. 821), obispo de Orleans, compuso poemas para el periodo pascual y dos elegías *In adventu regis*. Se le recuerda especialmente en relación con una serie de *versus* procesionales que desde la Edad Media hasta hoy se entonan durante el domingo de ramos: *Gloria laus et honor*. Este texto aclamatorio y doxológico nos fue transmitido con varias melodías. La siguiente está particularmente difundida en Italia:



Gloria laus et honor tibi sit rex Christe redemptor
cui puerile decus prompsit osanna pium

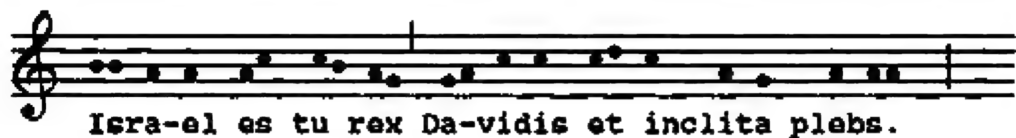
[Gloria, alabanza y honor a ti, ¡oh rey, Cristo redentor!
A ti el entusiasmo juvenil dirige su piadoso ¡hosanna!]

LA SECUENCIA

Una forma innovadora en la liturgia carolingia y pronto difundida por toda Europa fue la secuencia. Sus relaciones con la himnodia son evidentes; al igual que los himnos, sus cantos son estróficos. Mientras que el himno tiene todas las estrofas con una idéntica estructura métrica *(a a a...)*, después de un periodo de experimentaciones la secuencia asumió una estructura definitiva propia que consiste en parejas de estrofas *(aa bb cc...)*, a las que se suman, a menudo, una estrofa aislada al principio y una al final *(a bb cc dd... z)*. Por consiguiente, mientras que todas las estrofas de un himno se cantan sobre una única melodía, las secuencias tienen una melodía propia para cada pareja de estrofas.







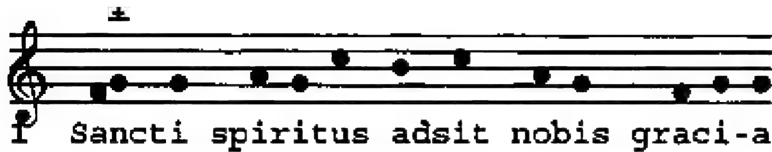


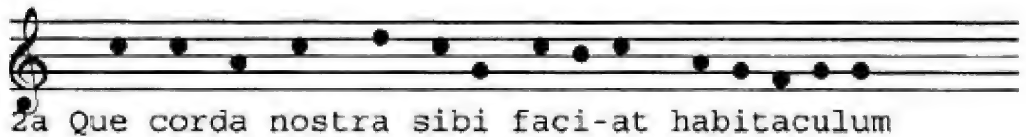


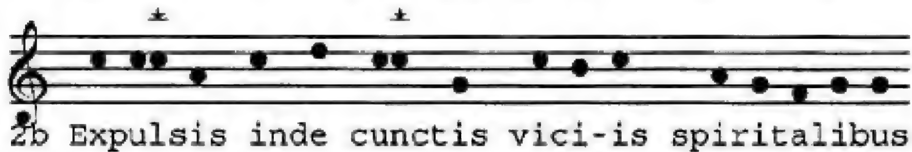


Con la secuencia, en la segunda mitad del siglo VIII, se intenta responder a dos necesidades importantes del mundo franco: *1)* en una liturgia eucarística dominada casi enteramente por cantos con textos de la Biblia las nuevas composiciones ofrecen la posibilidad de expresar los temas teológicos y la sensibilidad cultural-estética con un lenguaje más inmediato. La secuencia otorga voz a contenidos profundos del espíritu humano que hasta entonces sólto habían sido expresados con melodías sin palabras. *2)* La secuencia, además, brinda la oportunidad de facilitar la memorización, en régimen de oralidad, de largos melismas *(sequentiae)* integrados después del *Aleluya* y otras piezas melismáticas. El procedimiento adoptado consiste en insertar bajo las notas individuales de la vocalización la sílaba de un nuevo texto.

En su prosa poética la secuencia revela algunas particularidades que dejan ver algunas claves de su funcionamiento. En las piezas más antiguas las estrofas acaban todas sobre la vocal “a”, como para alargar el eco final del aleluya. Notker *el Tartamudo (ca.* 840-912) y otros autores de textos secuenciales se muestran, a veces, muy atentos para hacer coincidir el número de las sílabas de las palabras individuales con el número de las notas musicales expresadas por las figuras neumáticas que transmiten las vocalizaciones.











Después de un largo recorrido, en el siglo XII las secuencias recibirán una profunda huella de la cultura de París y de la escuela de San Víctor. Las estrofas se construyen con octosílabos y heptasílabos, y presentan, además, una serie de rimas; por otro lado, se mueven con frecuentes saltos melódicos hasta entonces practicados sólo rara vez.

Véase también

"Gregorio Magno y la hagiografía", p. 607; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.

LA POESÍA RELIGIOSA BIZANTINA

GIANFRANCO AGOSTI

La gran innovación de la poesía religiosa bizantina es, sin duda, la himnodia, que utiliza una métrica acentual y estructuras muy elaboradas (acompañadas de música en el empleo litúrgico). No faltan, sin embargo, otras formas poéticas relacionadas tanto con los géneros y metros de la tradición clásica como con la reflexión teológica o el sentimiento devocional. Toda la poesía religiosa en Bizancio es una continua reescritura del texto bíblico y una incesante meditación sobre él. Las Sagradas Escrituras se consideran fuente inagotable de elevación espiritual, motivo para la meditación e impulso para la creatividad poética.

LA POESÍA EN LAS FORMAS TRADICIONALES

Poemas religiosos en metros clásicos

Los presupuestos estéticos e ideológicos de la poesía religiosa bizantina se remontan a la Antigüedad tardía (de finales del siglo III al siglo VI) o a la época bizantina antigua —según la definición de Serguéi Serguéievich Averinchov (1937-2004)—, cuando la cultura cristiana abandona su resistencia en contra de la poesía (que se había juzgado excesivamente comprometida con el paganismo) y empieza a componer poemas en metros clásicos, retomando una tradición que cobra impulso con la producción de poemas epigráficos y con los poemas sapienciales y proféticos (los *Oráculos sibilinos*, colección de 14 libros, con una parte de origen judío, la más antigua, y otra de origen cristiano). Si se exceptúa la rica y extremadamente variada producción de Gregorio Nacianceno (325 / 330-389), autor de poemas teológicos en hexámetros y en dísticos, pero también de refinados poemas autobiográficos en trímetros, de elegías y de poemas satíricos, la poesía cristiana de la Antigüedad tardía pertenece casi enteramente al género de la épica bíblica (es decir,

paráfrasis de las Sagradas Escrituras en hexámetros), un género practicado con mucha mayor amplitud en el Occidente latino. Precedidos por algunos experimentos en el Egipto del siglo IV —que conocemos por un códice de papiro recientemente publicado (*Bodmer*, 29-36), con textos visionarios, himnos y reescrituras de la Biblia—, los poetas bíblicos del siglo V se dedican a reescribir el Antiguo y el Nuevo Testamento en un estilo homerizante (como el autor de la *Metáfrasis de los Salmos*, erróneamente atribuida a un Apolinario) o las metáfrasis del Octateuco y de Zacarías y Daniel, hoy perdidas, obra de Eudocia (393-455), la culta esposa del emperador Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408).

La cristianización de Homero

El presupuesto ideológico es la cristianización de Homero, también impulsado por un mayor diálogo con los cultos paganos: al grado de que la misma Eudocia y otros poetas llegan a componer centones en los que la vida de Cristo se narra usando sólo hemistiquios (o versos enteros) extraídos de la *Ilíada* y la *Odisea*. Este experimento será retomado más tarde en el poema *Christus Patiens*, centón sobre la pasión y el dolor de Cristo en trímetros inspirados por el estilo de Eurípides, de fecha y atribución inciertas (se duda entre el siglo IV o los siglos XI-XII). De un tenor muy diferente es la *Paráfrasis del Evangelio de Juan* de Nono de Panópolis (siglo V), el poeta más importante de la Antigüedad tardía, que reescribió en su totalidad el cuarto Evangelio en hexámetros barrocos de un estilo arduamente elaborado en el que se unen cuidado estilístico y un recio empeño exegético. En los años treinta del siglo VII Jorge de Pisidia (siglo VII), autor de poemas épico-históricos en honor del emperador Heraclio (*ca.* 575-641, emperador a partir de 610) y de poemas doctrinarios, compone un *Hexamerón* en dodecasílabos (la evolución bizantina del trímetro yámbico), un largo poema cosmológico que se presenta como una homilía sobre el Salmo 103 y como una alabanza a Dios mediante el relato de la creación. En los siglos posteriores la paráfrasis bíblica reaparece sólo esporádicamente: aparte de algunos poemas epigramáticos del siglo IX incluidos en la *Antología palatina*, como los 57 hexámetros sobre Lázaro de Cometa (*Antología palatina*, 15.40), se distingue en este género literario León *el Filósofo* (866-912), autor de un poema en hexámetros sobre Job (que es una paráfrasis-síntesis del libro bíblico) y una disputa poética sobre la paciencia y la

Las paráfrasis bíblicas

virtud.

En la época bizantina media y tardía se encuentran bastantes poemas sobre las Sagradas Escrituras, como la paráfrasis de la parábola del mendigo Lázaro y el hombre rico de Ignacio Diácono (*ca.* 780-*ca.* 850). Con fines más específicamente didácticos se compusieron los *Tetrásticos* (grupos de cuartetas) de Teodoro Pródromo (*ca.* 1115-*ca.* 1160), una suerte de sumario de los dos Testamentos, los poemas en decapentasílabos sobre los Salmos y sobre el Cantar de los Cantares que también se encuentran entre los poemas de Miguel Pselo (1018-1078), y la *Sinopsis* en dodecasílabos de los libros históricos del Antiguo Testamento de Nicéforo Calixto Xantópulos (siglos XIII-XIV). No faltan, sin embargo, también textos de reflexión teológica como la *Theologia Chiliastica* (en 1000 dodecasílabos) de León Joirosfaktes (ca. 840-920).

Los poemas sobre las Sagradas Escrituras

Entre los géneros antiguos que conocen nueva vida en Bizancio debemos destacar el epigrama. Después del ejemplo de Gregorio de Nacianzo, cuyos epigramas, principalmente funerarios, constituyen el libro VIII de la *Antología palatina* y el renacimiento del género en la época justiniana (527-565: en el libro I de la *Antología* se encuentra una selección de epigramas cristianos), a partir de Jorge de Pisidia y después, todavía con mayor intensidad, en los siglos IX y X asistimos a un genuino florecimiento del epigrama, que así vuelve a ser un género primordial de la expresión literaria. Los epigramas, en dísticos elegiacos y en trímetros / dodecasílabos, renuevan los antiguos géneros con un sentido propiamente cristiano, celebrando a los evangelistas y a David salmista, a los santos y sus iconos. Los epigramas funerarios y los ecfrásticos —es decir, los que acompañan a las imágenes en manuscritos o en monumentos artísticos — reciben una extraordinaria difusión. Entre los autores de epigramas merecen mención especial Teodoro *el Estudita* (759-826), Constantino Rodio (siglo X) –a quien se debe, en colaboración con otros escribas, el célebre manuscrito de Heidelberg de la *Antología palatina*—, Juan *el Geómetra* (siglo X), Juan Maurópodo (*ca.* 990-1075) y Manuel Files (*ca.* 1275-1345).

Los epigramas

Finalmente, un género que en la Antigüedad se relacionaba con la poesía ligera, como la anacreóntica, se carga en Bizancio de nueva espiritualidad y se utiliza para composiciones teológicas e, incluso, para

Las anacreónticas

epitafios. Entre los autores de anacreónticas (contenidas en el célebre *Códice barberiano)* destaca Sofronio, patriarca de Jerusalén (muerto en 638). A Miguel Sincelo (761-846) se debe una anacreóntica compuesta para la segunda restauración de las imágenes sagradas (843).

La himnografía

La producción más característica e innovadora, sin lugar a dudas, de toda la poesía religiosa en Bizancio es la himnográfica. También para esta forma las raíces se encuentran en la Antigüedad tardía, cuando se empezó a dar un revestimiento literario a los himnos litúrgicos (compuestos desde la primera edad cristiana con el ejemplo de los cantos veterotestamentarios y neotestamentarios, por ejemplo el *Magnificat* de Lucas, 1, 46-55, o Efesios, 1, 3-14). Los primeros experimentos se componen en metros tradicionales. Ya el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría (siglos II-III) acaba con un largo himno en

Himnos con métrica tradicional

anapestos al Salvador; entre los siglos III y IV Metodio de Olimpo *(?-ca.* 311) añade al final de su *Banquete* (un diálogo sobre la castidad, que imita los diálogos platónicos) un partenio ("canto de vírgenes") en tetrámetros yámbicos de 24 estrofas con acróstico alfabético. Al mismo periodo se remontan ciertos himnos que tendrán posteriormente una gran influencia, como la antífona mariana o el *Phos ilaron* ("luz gozosa", que todavía hoy se usa en la Iglesia griega), compuestos en metros yámbicos o anapésticos. Una forma mucho más refinada y compleja tienen los nueve himnos en metros líricos y en dialecto dórico de Sinesio de Cirene (*ca.* 370-414), que constituyen la más madura transposición del neoplatonismo cristiano al plano poético. Estos himnos no están concebidos para fines litúrgicos sino sólo devocionales. Esta intención devocional marca un género que gozará de una larga fortuna en Bizancio y que será practicado con excelentes resultados en la poesía mística de Simeón *el Nuevo Teólogo* (949-1022).

En el corpus de los poemas de Gregorio de Nacianzo también se encuentran dos himnos en métrica acentual *(Himno vespertino* y *Exhortación a las vírgenes)* que anuncian las nuevas formas para los

Himnos con métrica acentual

siglos posteriores. En el siglo V ya está plenamente desarrollado el tropario, originalmente un canto intercalado en la recitación de los salmos y de los cantares bíblicos, que asume luego formas autónomas, organizándose en una forma rítmica de *cola* variables (tanto por su longitud como por la posición de los acentos), apta para la elaboración musical. El contenido de estos cantos se apega al texto bíblico, un tipo de paráfrasis poética, pero también puede usarse para textos doctrinales, como en el caso de un tropario atribuido al emperador Justiniano (¿481?-565). Muy pronto, a partir del tropario, se crea una estructura más compleja, quizás por influencia de la poesía siriaca (y de su más grande poeta del siglo IV, Efrén de Edesa); se trata del *kontakion*, una serie de versos llamados "casas" *(oikoi)* que repiten el mismo esquema métrico-musical de la primera y se cierran con un estribillo *(efimnion):* las estrofas eran cantadas por un solista, mientras que el *efimnion*, por la congregación. La arquitectura del *kontakion* está enriquecida por un proemio (*kukulion*, "capucha"), con varios esquemas métrico-musicales pero con el mismo *efimnion*; además, las partes se conectan entre sí por un acróstico formado con las letras iniciales de cada una de ellas. Los acrósticos son alfabéticos o forman el nombre del autor o indican el pasaje bíblico comentado, indicaciones que los manuscritos reproducen antes de cada *kontakion*, junto a la indicación de la festividad celebrada y el tono musical. Nativo de Siria, pero activo en Constantinopla en la época justiniana Romano *el Mélodo* (siglo VI) llevó el *kontakion* a su máxima perfección, convirtiéndolo en una verdadera homilía rítmica de gran finura poética e insuperable fuerza expresiva y dramática, con una lengua imaginativa y metafórica. De Romano nos han llegado cerca de 80 *kontakia*, inspirados por figuras del Antiguo y el Nuevo Testamento y por momentos de la vida terrenal de Cristo. A la primera edad bizantina (pero no faltan atribuciones al siglo IX) se hace remontar la más famosa composición litúrgica bizantina, el *Himno acatisto* (es decir, "que se canta de pie"), compuesto por 24 estrofas en acróstico alfabético, con dos *efimnia* diferentes que se alternan, dedicados a la infancia de Cristo y a las alabanzas de María. El empleo sabio de los recursos lingüísticos, de las figuras fonéticas y de pensamiento, de la tipología, hacen del *acatisto* la obra maestra del género.

El kontakion

En el siglo VII el *kontakion* evoluciona y desemboca en una forma

nueva y aún más compleja, el canon, una larga composición que ya no será de carácter homilético y narrativo, sino lírico y devocional-litúrgico, en la cual el acompañamiento musical tuvo un papel fundamental. Los troparios intercalados en el servicio matutino de la recitación de los nueve cánticos bíblicos se unen para formar una serie de odas de más estrofas (una oda por cada cántico bíblico): una estancia inicial *(irmos* o *heirmos)* funciona como modelo métrico y melódico para todas las estrofas de cada oda. De una fase inicial de odas compuestas de nueve troparios (que aluden a las nueve odas bíblicas) se pasa a un número menor (cuatro y luego tres troparios por cada oda, que a partir del siglo IX se concluyen con otros troparios de tema mariano o trinitario). El éxito del canon se explica por las mayores posibilidades para la variación musical (pero también para la imitación con sutiles variaciones y para la reformulación de los modelos). Su fase más antigua parece estar relacionada con entornos sirios y palestinos y, en particular, con el monasterio de San Saba, de donde proviene Andrés de Creta (*ca.* 660-740), autor, entre otros, del *Gran canon* de 250 troparios, y sus contemporáneos Juan Damasceno (645-*ca.* 750) y Cosme de Maiuma (*ca.* 675-752), a quien se deben himnos de gran poder expresivo e igual complejidad teológica. Después de la iconoclasia compone muchos cánones Teodoro *el Estudita*, teólogo, reformador monástico y poeta prolífico, autor también de epigramas y de *kontakia*. También compone himnos la más célebre poeta bizantina, Casia (siglo IX), autora de versos profanos y de una célebre colección de himnos, cánones e *irmos*. El siglo IX también alberga la prodigiosa producción de José *el Himnógrafo* (?-886), que reutiliza *irmos* más antiguos: una costumbre que continuará en los siglos posteriores con figuras destacadas como Juan Maurópodo, cuyos numerosos cánones están dedicados no sólo a Cristo y a la Virgen, sino también a varios santos. Después de él, más que producir nuevos textos, se procede a la sistematización para los oficios litúrgicos del inmenso patrimonio hímnico; se producen también calendarios litúrgicos en metro himnográfico (como el de Cristóforo de Mitilene en el siglo XI). De cualquier modo, siguen dedicándose a la composición himnográfica intelectuales de la estatura de Teodoro Metoquita (*ca.* 1260-1332). Por otro lado, dada la complejidad lingüística y teológica de muchos himnos, se elaboran comentarios, actividad a la que se dedican con ahínco intelectuales

El canon

como Eustacio de Tesalónica (?-1194).

Del canon se desarrolla una serie de géneros litúrgico-musicales menores, entre los que adquiere particular relevancia el género de los *katanuktika* ("poemas de aflicción"), reflexiones penitenciales a menudo estructuradas bajo la forma de un diálogo interior que también se practican en la lengua vulgar.

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "Las provincias bizantinas I", p. 117; "Las provincias bizantinas II", p. 187.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "Gregorio Magno y la hagiografía", p. 607; "La himnodia latina", p. 620.

Teatro

EL ESPECTÁCULO: ENTRE OPOSICIÓN Y RESISTENCIA. LOS MIMOS SE CONVIERTEN

LUCIANO BOTTONI

Incluso durante los siglos del derrumbe del Imperio romano de Occidente sobrevive una tradición teatral y de representación que desafía las denuncias y los anatemas de los Padres de la Iglesia. La fascinación corpórea del actor-mimo se resiste a edictos y condenas y, al igual que las formas del nexo vida-teatro, se opone a la conversión cristiana. La evangelización de los reinos romano-bárbaros, sin embargo, conduce finalmente a la exclusión social y religiosa de los histriones y a la cancelación de todas las manifestaciones teatrales.

DECADENCIA Y OLVIDO DE LOS ESPECTÁCULOS PAGANOS

La caída del Imperio romano de Occidente, señalada por el colapso social y cultural del mundo antiguo, provoca una lenta pero inexorable extinción de las formas teatrales y de los espectáculos que habían sido tan exitosos en la edad imperial. Los *ludi circenses*, desde los gladiadores hasta las carreras de carros, de las naumaquias (representaciones de batallas navales) a la lucha con fieras de las *venationes*, se extinguen ante la desaprobación ética de las comunidades cristianas primero y de la Iglesia después. Se acallan la música y los cantos *(melos)* que acompasaban las representaciones de las comedias *palliatae* y

togatae o de la aristocrática tragedia; la orquesta *(synphonia)* se restringe cada vez con más frecuencia al acompañamiento de bailarines *(saltatores)* o pantomimos. La decadencia y la lenta extinción del sistema romano del espectáculo condena al silencio y al olvido, durante siglos, a toda la tradición escénica y al ritualismo pagano de la fiesta-espectáculo, cuyos elementos sobrevivientes —sobre todo el actor mimo— continúan en condiciones precarias que sólo se pueden reconstruir con la información que se adivina entre los altercados, las polémicas y las denuncias de los Padres de la Iglesia.

Algunas décadas después del fatídico umbral del año 476 un vehemente sermón de san Cesáreo de Arlés (*ca.* 470-542) toca el tema de los espectáculos "paganos" (Sermones, 12, 4) y los marca con el sello de la condena por inmoralidad: junto con las supersticiones viciosas y deshonestas, éstos quedan definidos como *pompae diaboli*, ostentación, apariencias, operaciones diabólicas. Pero el anatema contra los espectáculos y las formas teatrales de la edad imperial ya se había proclamado mucho antes de la deposición de Rómulo Augústulo (459-476, emperador a partir de 475). Su proceso de extinción había acompañado al desmoronamiento del Imperio de Occidente y a él había contribuido, mucho más que las invasiones bárbaras o que la precariedad de los nuevos reinos, la intransigente aversión de la Iglesia cristiana. Es deber del cristiano distinguirse de los paganos mediante el repudio absoluto del teatro; la prohibición misma proviene de Dios, pues se trata de la falsificación ultrajante de su obra creadora con disfraces ofensivos, mutaciones del rostro y de la voz, simulación de sentimientos y de afectos. Sin embargo, justo estas formas miméticas (los disfraces, las máscaras, la capacidad alusiva del gesto, la fascinación de la corporalidad física) oponen una sólida resistencia a toda condena moral, a toda tentativa de eliminación, incluso la teológica.

El anatema de la Iglesia

Aunque en 380 el Edicto de Tesalónica promueva el cristianismo a religión de Estado y, 10 años después, Teodosio

(401-450) lo proclame la única religión permitida, el patriarca de Constantinopla Juan Crisóstomo (*ca*. 354-407) denuncia que los seguidores de Arrio introducen en los espacios de la liturgia las modalidades mímico-expresivas, la exuberancia corpórea y el *pathos* hiperbólico de los pantomimos: "Se conducen como si estuvieran locos, contoneándose y sacudiéndose, emitiendo sonidos extraños, expresándose de maneras ajenas a las propias del Espíritu. Introducen en sus lugares sagrados los atuendos de los mimos y de los bailarines".

La fascinación de la pantomima

El mimo, debemos recordar, era el heredero de prácticas imitativas arcaicas, confiadas, sobre todo, a la expresividad corporal-gestual de los intérpretes y acabando por confundirse con el pantomimo en la edad imperial. La representación pantomímica modera así sus bromas obscenas y las humillantes alusiones políticas —improvisadas sobre una trama dramática preestablecida—, mientras que las partes sentimentales o fantásticas se ejecutan con la ayuda de la música y la danza. La inserción del mimo en la pantomima dirige hacia lo fantástico y lo mitológico la consabida trama del marido bobo y la esposa joven y poco confiable acechada por el astuto seductor. El entretenimiento pantomímico relaja también su orden formal original, que exigía la presencia de un coro o un cantante para ejecutar piezas de textos dramáticos, mientras que en escena aparece, descalzo, el intérprete de la *fabula planipedaria*, "el archimimo" o "la archimima", capaces de representar todos los personajes y sus mutables estados de ánimo. Cuando prevalece la inspiración mitológica, la atención de los espectadores obviamente se estimula, más que por la elegancia o la belleza de la representación mimética, por un tipo de espectacularidad pornográfica, que nunca es reacia a mostrar escenas de amor heterosexual u homosexual.

La práctica del mimo

Aunque es comprensible, no deja de sorprender el sarcástico juicio del patriarca Crisóstomo: la fuerza ostensiva de la teatralidad pantomímica acaba por interferir los rituales litúrgicos mismos, como si se tratara de una suerte de *trance* agitado o de éxtasis religioso-emocional. Ahora bien, la misma cotidianidad de las relaciones sociales no está exenta de las ficciones y de las convenciones —si se quiere más sosegadas— de una representación jerárquica de papeles: los papeles del gran teatro del mundo.

La teatralidad, la esencia ilusoria y efímera de las jerarquías sociales, la misma especular equivalencia vida-teatro ya la había señalado el propio obispo Crisóstomo, reconociéndola casi como algo intrínseco a la naturaleza humana: "Como en el teatro, al caer de la tarde, los espectadores se marchan, y los actores salen y abandonan su aparato escénico y los que antes se comportaban delante de todos como reyes y héroes, ahora se muestran tal y como son, igual ocurre en la vida: cuando sobreviene la muerte y la representación se termina, todos abandonan la máscara de la riqueza o de la pobreza y se van de aquí" (Juan Crisóstomo, *De Lazaro).*

Una teatralidad dispersa y nómada

Entre los siglos IV y VII los distintos pueblos europeos son evangelizados y los reinos romano-bárbaros se convierten al cristianismo. La Iglesia hereda, por lo tanto, de la tradición romana el patrón organizativo y las modalidades centralizadas que ahora puede ofrecer a los nuevos reinos como soporte; así, todas las actividades culturales y artísticas se vuelven patrimonio de las estructuras eclesiásticas: de las escuelas obispales, que operan en cada sede episcopal, a los grandes monasterios de las diferentes órdenes monásticas. La exclusión religiosa y social se cierne completamente —como se ha visto— sobre los histriones y sobre su pecaminoso transformismo. El mimo de los dedos

La dispersa familia de los histriones

hablantes y el gesto obsceno, que era capaz de imitar y representar cualquier relato, debe ahora abandonar los clausurados escenarios urbanos, junto con las pantomimas que sabían escenificar la lujuria y la seducción, junto con los bailarines, los prestidigitadores y los músicos cantantes. Ellos son los sobrevivientes de una teatralidad dispersa que se atiene a la improvisación en vez de apegarse a un texto escrito predeterminado: una teatralidad que, justo por ello, sería capaz de introducirse entre los pliegues de las celebraciones litúrgicas y en la simbología del ceremonial laico. Sólo más tarde, una vez que esta teatralidad encuentre la palabra y la voz del juglar, obrará sobre pre-textos inventivos vinculados a una oralidad improvisada y adaptable a las expectativas del público.

Sólo el nomadismo de estos sobrevivientes —que deambulan entre la fiesta pública y el mercado, entre la solemnidad pública o privada y el banquete nupcial o la corte "proscrita"— hace posible su difícil supervivencia; precariamente sobreviven los *scaenici* protagonistas del teatro popular. Así, siempre en busca de una sede o de una ocasión para exhibirse, la desperdigada familia de los histriones no renuncia a entrar en los monasterios y en las sedes episcopales, aprovechando una práctica que consentía interpretaciones ambiguas de anatemas, prescripciones y condenas de la censura oficial.

Véase también

"Fiestas, juegos y ceremonias", p. 332.

"Los vestigios del espectáculo en la Alta Edad Media", p. 636. **Música** "Visiones y experiencias del cuerpo y de la danza", p. 836.

LOS VESTIGIOS DEL ESPECTÁCULO EN LA ALTA EDAD MEDIA

LUCIANO BOTTONI

También las escuelas obispales fueron contagiadas por la tradición pagana de las fiestas estacionales, vinculadas a subversivos rituales carnavalescos: los jóvenes clérigos no desdeñan esta ocasión para transformarse en actores o pantomimos, dando vida a "contrastes" o al mimo convival. A los clérigos errantes, que se dedican a las representaciones paródicas, se contrapone —hacia finales del siglo X— la solitaria dramaturgia de Rosvita, que en el monasterio de Gandersheim compone en módulos terencianos seis dramas cristianos, apologéticos y milagrosos.

LAS ESCUELAS OBISPALES Y LA TRADICIÓN DE LAS FIESTAS ESTACIONALES

La asimilación de rituales paganos, abiertos a licencias subversivas, influye en algunas fiestas estacionales, como la primaveral Cornomannia, que el sábado siguiente a la Pascua permite a los jóvenes del bajo clero —que todo el año han estado bajo una rígida disciplina— liberar su aprisionada vitalidad paródica en los prados frente a Letrán en Roma: en esta multitud de religiosos y laicos, de feligreses y disfrazados, surgen improvisadas representaciones satíricas. Según el ritual establecido, el prior de la escuela de canto cabalga primero, sobre un burro, recibiendo las burlas de sus alumnos; luego la alegría se desata con los cantos de alabanza, intercalados con breves cuadros cómicos y con la escena de arciprestes que avanzan, ensillados de espaldas, tratando de alcanzar un plato de monedas fijado sobre la cabeza del borrico. Finalmente, curas y sacristanes, con la cabeza adornada de espigas de centeno, después de distribuir dulces y buñuelos, vuelven en procesión a sus 18 parroquias. Llevan la bendición de casa en casa, mientras que el propio papa recibe e intercambia regalos (entre ellos el tradicional zorro que salta y huye entre la muchedumbre revoltosa).

Fiestas y espíritu licencioso

Esta contaminación paródica en el ámbito de lo sagrado también hace su entrada histriónica en las iglesias (que son, a menudo, templos paganos readaptados). Las iglesias son el único espacio público siempre abierto al pueblo de los fieles. Las fiestas paralitúrgicas de clérigos, diáconos y presbíteros (celebradas, respectivamente, el 28 de diciembre como fiesta de los Inocentes, el 26 de diciembre por el día de san Esteban y el 27 de diciembre por el día de san Juan), a partir del intento de asimilar la cultura y las tradiciones paganas, acabaron por abrir las puertas del edificio sagrado a las procesiones grotescas, a las mascaradas y a las bromas del bajo clero.

El espíritu licencioso de las *libertates decembris* renueva entonces los ceremoniales carnavalescos de las infracciones, los vuelcos, las inversiones jerárquicas, estableciendo un triunfo de la locura ficticio con la elección paródica de un *episcopus puerorum*. La fiesta de los Inocentes ve, así, a un prelado imberbe subir a la cátedra con los paramentos sagrados, el báculo y la mitra: bendice la locura e impiedad de clérigos y curas, que, en una imitación del servicio divino, entran en el coro, bailando disfrazados y cantando estribillos obscenos. En lugar del incienso, en el turíbulo se queman trozos de cuero, y los más desatados, después de correr, saltan, bailan y no dudan en desvestirse. La ocasión también se presta a la introducción de *ludi theatrales*, en que los jóvenes clérigos, que se transforman en histriones, revelan una inconfesada solidaridad funcional con la práctica actoral de los histriones. No es gratuito que el canon 7 del Concilio de Tours de 813 incite a los sacerdotes a que “se alejen de los descaros de los torpes histriones y de las violencias de los espectáculos, y exhorten a otros sacerdotes a hacer lo mismo”.

Generalmente son los jóvenes clérigos quienes se transforman en mimos, pero la fiesta no niega la entrada a los grupos de músicos y pantomimos ambulantes ni a las actuaciones excesivamente libres de los fieles; al grado de que el canon 15 del Concilio de Roma, de 826, relativo a los banquetes de los días festivos, hace advertencias precisamente sobre los seudofieles que

todavía se comportan como pantomimos: “Hay mujeres que en los días festivos y sagrados, en las fiestas de los santos, buscan venir a la iglesia no por el deseo de las cosas debidas, sino para bailar, cantar ritmos obscenos y conducir danzas comportándose como paganas”.

La Fiesta de los Locos

A las fiestas paralitúrgicas, al lúdico vuelco de la jerarquía eclesial, no se oponían, ciertamente, las autoridades civiles. Así, la *Crónica* de Ekkehardo (*ca.* 910-973), maestro del coro en el monasterio de San Galo en la actual Suiza, registra que el rey Conrado I (?-918), para premiar la devoción de los jóvenes monjes, les concedió, para la Navidad de 911, tres días *ad ludendum*. En los siglos siguientes las fiestas paralitúrgicas y la herencia subversiva de las calendas paganas habrían de culminar en la llamada Fiesta de los Locos, que reunía a fieles, clérigos y juglares en una degeneración del oficio litúrgico.

Aunque en la corte de Aquisgrán el monje de York, Alcuino (735-804), lleva a cabo con suma determinación su proyecto de restauración civil del Occidente sobre bases clásico-religiosas y funda para tal propósito la internacional Escuela Palatina, sus advertencias al clero y a los laicos en contra de los espectáculos (una carta de 791, por ejemplo, se lamenta: “El hombre que hospeda actores, mimos y saltimbanquis en su casa no sabe qué turba de espíritus diabólicos ha albergado”) no producen siempre los efectos deseados.

Esta política de restricción y mortificación, a la vez ética y cultural, ha de seguirla incluso el propio heredero de Carlomagno (742-814, rey a partir de 765, emperador a partir de 800), Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814), cuyo biógrafo cuenta: “No alteraba nunca su voz con la risa y cuando, en las grandes fiestas, los músicos de escena alegraban al pueblo, y los bufones y mimos, junto con bailarines y tocadores de cítara, actuaban en el comedor frente a él, el pueblo reía mesuradamente en su presencia, pero él no enseñaba nunca los cándidos dientes”.

Las escuelas episcopales del renacimiento carolingio siguen un proyecto preciso de recuperación del teatro clásico, desenterrando las comedias de Terencio (195 /185 a.C.-*ca.* 159 a.C.), que se comentan y estudian para el aprendizaje de la lengua latina.

La recuperación del teatro antiguo

De semejante práctica nació probablemente el anónimo contraste dialógico *Terencio y el crítico*, una disputa que quizás recitaban los estudiantes durante alguna ocasión alegre que permitía el juego mímico-expresivo con muecas, gestos, actos solistas, bromas. El joven que actuará el escarnio entra en la escena vacía y empieza con una serie de imperativos: "¡Deja de repetir tus viejos y trillados consejos, Terencio! Ya basta, pues, y lárgate, viejo poeta, que tus versos me aburren. Cállate todos tus cuentos, qué anticuados [...] ¡vaya poesía la tuya! Vale lo mismo que esto". Un monólogo donde los desplantes tonales, las indicaciones espacio-temporales organizan verbalmente la escena actuada, hasta incluir el gesto de desprecio de darse un golpe en el trasero, gesto que renueva las bromas ridículas del histrión pantomímico. En este momento no puede sino aparecer en escena un incrédulo Terencio, que habla con un registro verbal de desdeñosa superioridad e incrédulo resentimiento: "¿Quién ha pronunciado semejantes palabras? ¿De qué lejano barrio viene el miserable que tan groseramente se ríe y se burla de mí?" Probablemente escrito sólo para ser recitado por los estudiantes, el texto se interrumpe en el verso 66, pero su movimiento escénico demuestra ya una teatralidad cuyo carácter mímico ha contagiado a la cultura elitista en su pasión por el teatro antiguo.

En la época carolingia esa teatralidad medieval que al principio se había confiado a la improvisación de los histriones y pantomimos empieza a fijarse mediante textos escritos. Esto ocurre con un afortunado mimo convival, la *Cena Cypriani*, cuya

versión original parece datar de entre los siglos IV y VII. De autor desconocido, el mimo responde a las características de la *fabula saltica*, texto representable por una voz con el auxilio visual de danzas y acciones mímicas. En virtud de su rotundo éxito será recreado por el maestro del palacio, Rabano Mauro (*ca.* 784-856), alrededor de 855, en 24 cuadros para su representación en la corte carolingia de Lotario II (825-869); en 876 el diácono Juan Hymonides *(?-ca.* 882) lo reelaborará en versos para una puesta en escena en la corte papal.

La Cena Cypriani

La diversión de los espectadores está garantizada por los cuadros individuales, cantados y bailados, cuya dirección se confía al mimo Crescencio. Éste, que habla balbuceando, acentúa el carácter irreverente, cómico y grotesco de las acciones representadas. El pretexto lo provee un banquete nupcial ofrecido por el rey Joel en Caná, en las riberas del Jordán: asiste una multitud de personajes extraídos (con la máxima libertad cronológica) tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: su caracterización depende de un detalle irónico o de un elemento paródico relacionado con los hechos bíblicos. A un lado de Adán, Eva toma sitio sentándose sobre una hoja de higo, el pastor Abel se pone a sus anchas sobre un balde de leche, Noé sobre un arca, Pedro en su cátedra, Sansón aparece rodeado por un par de columnas y el infeliz Job tiene que conformarse con estiércol. Iniciado el banquete, después de las entradas, la parodia continúa con David, que toca su arpa, y Herodías, que ensaya sus pasos de danza; Eva roba un higo antes de que la alegre compañía se desvista en espera de los vestidos de gala para la cena. Cuando se trata de preparar la comida, a Isaac le toca llevar la leña, el becerro lo conduce Abraham y la matanza corresponde a Caín mientras Herodes esparce su sangre. Durante el banquete estalla un alboroto porque se descubre que Isaac se ha comido parte del cabrito y Tobías del pescado; de la bandeja con las viandas, que lleva Herodías, la cabeza corresponde a Juan, la oreja a Pedro, la costilla a Eva y *vulvam* a Isabel.

Frente al público de clérigos y prelados —todos expertos conocedores de la materia bíblica— el momento espectacular de las libaciones incrementa la atmósfera carnavalesca y desacralizante: Noé se duerme de borracho, Jacob vacía los vasos ajenos y un tumulto estalla por el vino adulterado de Jonás.

CLÉRIGOS ERRANTES Y REPRESENTACIONES PARÓDICO-BURLESCAS

Entre el extremo de los pantomimos (profesionales ambulantes) y el de la dramaturgia culta (que oficia en escuelas y monasterios) encontramos al irregular grupo de los *clerici vagantes*, jóvenes del bajo clero que recorren las calles de Europa e intensifican la práctica del espectáculo, alarmando a las autoridades carolingias. Un capitulado de 814 prohíbe a toda persona dar albergue a "clérigos y monjes errantes sin el consentimiento del obispo"; prohibición que debió de resultar infructuosa si consideramos que en 930 algunos obispos solicitan a arcedianos, diáconos y oficiales de la cristiandad rapar completamente a los "clérigos bellacos" para que al menos "no quede en ellos señal de la tonsura eclesiástica".

Quizás en movimiento por la necesidad de llegar a alguna nueva escuela, a alguna nueva universidad o a alguna corte, exiliados por soberanos o feudatarios, a veces empujados por un juvenil espíritu de aventura, a menudo movidos por la necesidad práctica de supervivencia, casi siempre envueltos en pleitos y altercados con las jerarquías o rebeldes de la justicia, los *clerici vagantes* ponen a disposición del pueblo su exuberancia y su talento artístico para ocasionales representaciones burlescas, bromas goliardescas, farsas obscenas y parodias litúrgicas, sin sustraerse jamás de amores o de entuertos, uniéndose de buena gana a los histriones, a los mimos y a los músicos de profesión. En vez de evocar profetas bíblicos, estos jóvenes tránsfugas de la Iglesia parodian el oficio dramático entonando: "Dime tú, Adán, primer hombre, /

Un pueblo irregular y exuberante

que fuiste engañado con la manzana…”, y al primer cantante, gesticulando y mimando, le contesta el segundo: “Me echaron de la casa de Dios. / Mi esposa me engañó: / al darme la manzana / me privó del paraíso”. Así procede el *Officium Lusorum* en la célebre colección de los *Carmina Burana* conservada en la abadía bávara de Beuren.

A los *clerici vagantes* debemos, junto con las representaciones burlescas, también el registro celebratorio del *Gaudeamus igitur*, la invitación a un epicureísmo espontáneo no carente de fugaces notas nostálgicas. En resumen, estamos ante una aculturación total del espectáculo medieval y de sus protagonistas, aculturación que luego emprenderá caminos más aislados.

Rosvita: el drama milagroso articulado en módulos terencianos

La revalorización cristiana de la antigua Roma, impulsada por los emperadores de la casa sajona del siglo x, propicia un nuevo fervor de actividades culturales en los grandes centros monásticos: en San Galo se traducen al alemán vernáculo las *Bucólicas* de Virgilio (70 a.C.-19 a.C.) y la *Andria* de Terencio. En esta misma época el *Quem queritis?* (“¿A quién buscáis?”) que dirige el ángel a las tres Marías que visitan el sepulcro vacío de Cristo inspira, junto con la *Visitatio sepulchri*, un embrionario movimiento dialógico de canto-declamación en el ceremonial litúrgico que se articulará después como el espectáculo religioso de las representaciones sagradas.

En el monasterio de Gandersheim la canonesa Rosvita (*ca.* 935-*ca.* 975) compone en latín seis dramas cristianos: *Galicano, Dulcidio, Calímaco, Abraham, Pafnucio, Sabiduría*, inspirándose en los *Acta sanctorum* y en las *Vitae patrum*, pero recuperando del modelo dramatúrgico de Terencio la caracterización de personajes, así como la elegancia y la nitidez del estilo.

Con vívido candor la canonesa se declara en el prefacio “la voz fuerte de Gandersheim” que ha sido llamada a celebrar “la loable

pureza de las santas vírgenes cristianas" y justifica, a partir de una intención parenética y edificante, su decisión de valerse del "mismo género de composición que los antiguos usaron para representar torpes impudicias de mujeres desvergonzadas". En defensa de una de sus heroínas —y de su estilística capciosa— no duda en proclamar que: "Así como las dulces palabras de los amantes llevan sólo la intención de seducir, así la gloria de la ayuda divina es poderosa [...] especialmente cuando resulta victoriosa la fragilidad femenina y la fuerza masculina, domada y confundida".

Una escritura en femenino

El carácter comunitario de la tradición cultural sajona y el fervor religioso de Rosvita conceden muy poco a las discriminaciones entre los sexos y la monja inaugura, a su modo, una suerte de escritura en femenino que conjuga la temática de la niña inducida o forzada —por su belleza— hacia el vicio pero siempre capaz de convertir los aspectos eróticos de sus vicisitudes en oportunidades de catarsis, de redención o de martirio (para ella o para sus malvados perseguidores). En el *Abraham* la virginal María, seducida por un joven voluptuoso (a pesar de la educación basada en la oración que le ha procurado su tío ermitaño), huye a un lupanar; pero Abraham, conmocionado por el sueño de un dragón amenazador, se le aparece disfrazado, finge querer poseerla y, revelándose, la redime llevándola al desierto para que experimente su expiación; ella ya está consciente de que: "la enormidad de mis pecados me ha precipitado a la profundidad de la desesperación", pero sabe que Dios la espera. En el *Calímaco* la hermosísima Drusiana, esposa asediada, consigue morir antes que ceder; cuando Calímaco soborna al sepulturero para adueñarse del cadáver, de la tumba sale un dragón que lo mata; el marido consigue de san Juan, no obstante, la resurrección, y el razonable Calímaco se arrepiente y se convierte.

Cargadas de implicaciones eróticas y salvadoras, estas peripecias, entre vicios, violencia, prodigios, martirios y redenciones, entretejen una red en el espacio y el tiempo que, con

clamorosos ecos cronológicos, implica apocalípticamente a todo el universo. El corpus hagiográfico de los seis textos de Rosvita constituye una primera forma de dramaturgia cristiana que se contrapone deliberadamente —aunque imitándola— a la dramaturgia pagana del modelo terenciano. Se trata de una lejana anticipación de lo que será la dramaturgia de la palabra articulada sobre un texto esmeradamente escrito. Objeto de lecturas públicas en el ámbito monástico, parecería que, de los seis dramas, al menos el *Galicano* —con su ejemplar trama de castidad, conversión y martirio— se representó en el siglo XII y fue utilizado posteriormente, en 1489, por Lorenzo de Medici (1449-1492) para componer su *Representación de los santísimos Juan y Pablo*.

Véase también

"Surgimiento y desarrollo de las nuevas formas de devoción", p. 708. **Música** "La monodia sacra y la primera polifonía", p. 821; "Visiones y experiencias del cuerpo y de la danza", p. 836.

ARTES VISUALES

INTRODUCCIÓN

VALENTINO PACE

El edicto con el que, en 313 en Milán, Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) y Licinio (*ca.* 250-*ca.* 324, emperador a partir de 308) permiten a los cristianos la pública profesión de su fe señala una etapa de transformación en la historia que traerá consigo cruciales consecuencias para la construcción pública de edificios con carácter sagrado y para las expresiones figurativas.

Por primera vez, en efecto, los cristianos están en condiciones de poder edificar recintos aptos para sus necesidades religiosas y articular funcionalmente sus espacios, equipándolos con las estructuras que les son necesarias. Todas las actividades de índole religiosa que hasta este momento se practicaban entre las paredes domésticas o que eran posibles en los reducidos espacios de los cementerios adquieren ahora una dimensión pública que las enfrentará a los espacios y a las imágenes paganas.

Una dimensión pública

Es difícil —si no imposible— para nosotros en el siglo XXI conformarnos una idea precisa del impacto de aquellas décadas del siglo IV, que vieron, al comienzo del siglo, el Edicto de Milán de 313 y, al final, con Teodosio *el Grande* (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), la proscripción del paganismo con la prohibición de sus cultos. A nadie, cualquiera que fuera su credo religioso, podía, evidentemente, escapársele la percepción del inexorable avance "cristiano" que, en el centro mismo del imperio, en Roma, ve reafirmada su fe con edificios monumentales; contextualmente, después del presumible entusiasmo de su legitimación pública, los nuevos fieles aspiran pronto, a su vez, a borrar las huellas del

pasado pagano. En Roma, en Milán y en todos los lugares donde el imperio había creado sus propios órdenes urbanos y expuesto las señales de su fe en los dioses paganos, los cristianos, fortalecidos por las conversiones masivas y por el apoyo cada vez mayor de las clases aristocráticas, muestran su desconfianza hacia las moradas y los templos de aquellos dioses. El siglo V señalará el fin de la existencia funcional de muchos edificios, y aunque un gran número de ellos será destruido, en los siglos siguientes se emprenderá la recuperación general de ellos con un sentido práctico de reutilización, lo mismo en los de uso público que en los privados. El arte cristiano debe fincar, inevitablemente, sus bases en un contexto sociocultural que ya posee un sistema de estructuras públicas con funciones laicas y religiosas, cuyos modos expresivos y ritualistas serán imitados debido a la necesidad elemental de comunicación entre los fieles, por un lado, y los que comisionan las obras, por el otro.

ICONOGRAFÍAS CRISTIANAS

Un asunto ejemplar para la cuestión crucial de la comprensibilidad del lenguaje figurativo cristiano es la manera en que se formula, en general, el sistema de la imagen de la divinidad y la santidad. Aquello que para nosotros hoy resulta obvio y enseguida comprensible —si tan sólo se tiene un mínimo de educación religiosa— tuvo que ser sopesado atentamente al inicio, y seleccionado a partir de fórmulas preexistentes: la figura de Cristo —y más específicamente su rostro— llegó a ser la que todos nosotros conocemos (caracterizada por el cabello largo sobre los hombros, la barba espesa), debido a que se eligió como modelo un “tipo” de divinidad: se basa, sobre todo, en Júpiter o Zeus, pero también en otros patrones, como por ejemplo Asclepio o, incluso, los filósofos. Asimismo, se elige para Pedro el tipo barbudo, con rostro cuadrado que mejor representa su simbolismo de “piedra” sobre la que Cristo fundó

El rostro de Cristo

su Iglesia (Mateo, 16, 19). Pablo, por su parte, con la calvicie incipiente y la barba larga, es el tipo normativo del filósofo. El hecho de que estos tipos no estaban prefijados, sino que se fueron decidiendo a lo largo del siglo IV lo demuestra un sarcófago de primera importancia (tanto por su calidad como por el personaje que lo comisionó): se trata del sarcófago de Junio Basso, de 359, en el que precisamente la imagen de Pedro aún no está fisonómicamente codificada, al grado de que es intercambiable con la figura de Pablo.

El sistema iconográfico cristiano aprovecha, por otra parte, el simbolismo vigente de las imágenes imperiales, facilitado por el proceso de "divinización" que se reservaba a la figura del emperador. El oro y la púrpura son insignias imperiales, propias también de las divinidades. Las liturgias del poder están determinadas por la necesidad de ostentación de la divinidad imperial: ya en el arco romano erigido por Domiciano (51-96, emperador a partir de 91) para su hermano mayor podemos ver al emperador Tito (39-81, emperador a partir de 79) ascender al cielo montado sobre un águila.

Memoria y narración

El "clasicismo", o bien, la armonía de las formas y, en última instancia, los rasgos de la herencia griega marcan los principios del arte cristiano. Aunque se pueden percibir ciertas divergencias, éstas no se deben al factor religioso, sino que son innatas a la naturaleza misma del arte romano de su tiempo y a cuanto ya se ha venido consolidando como nuevo lenguaje expresivo: el arco de Constantino y, en particular, la analogía de sus figuras en relieve (las de la época constantiniana) con los sarcófagos cristianos son un buen ejemplo para apreciar la permeabilidad de los artistas y de los escultores ante las nuevas exigencias expresivas de quienes comisionaban la obra. Lo que el arco de Constantino demuestra, en su extraordinaria multiplicidad de expresiones formales y de

variantes en la calidad de la ejecución, es el predominio del "mensaje" con respecto a la forma expresiva, una modalidad que será propia de las artes hasta la llegada del Renacimiento.

En los relieves del arco el mensaje histórico, es decir, la victoria de Constantino sobre Majencio (*ca.* 278-312, emperador a partir de 306), es lineal y didáctico; ocupa el primer plano, contrarrestando la reducción del formato en el que se encuentra con la proximidad óptica. Destaca el ático, que, imitando en la terminación de su estructura los paneles pictóricos de los altares, se impone ante la mirada y mueve al ciudadano a admirar la hazaña imperial en todas sus etapas: desde la salida de Milán hasta las escenas en el foro.

El poder persuasivo de las imágenes

El arco de Constantino, el emperador "cristiano" por excelencia (cuyo mito era tal que durante la Edad Media se impidió siempre la fundición de aquella extraordinaria estatua ecuestre de bronce que se creía era suya pero que ahora sabemos que en realidad es de Marco Aurelio), también testimonia, para los cristianos, el poder de las imágenes, su extraordinaria fuerza retórica, persuasiva y utópica, que deriva de la lectura a distancia de los detalles. Con las columnas de Trajano (53-117, emperador a partir de 98) y de Marco Aurelio (121-180, emperador a partir de 164), tal como con los arcos de Trajano en Benevento y de Galerio (*ca.* 250-311, emperador a partir de 305) en Salónica, el mundo pagano enseña a los cristianos hasta qué grado es importante plasmar figurativamente en escena imágenes y proezas cuya memoria se quiere transmitir o cuya importancia se pretende subrayar. La deuda que Roma tiene con Grecia se transforma ahora en la deuda que los cristianos tienen con la Roma pagana: los cristianos, que bien habrían podido heredar la desconfianza hacia la representación de Dios de la cultura judía (Éxodo 20, 4; Deut. 5, 8), adoptan plenamente, de hecho, el sistema de imágenes del imperio.

La elección de los sistemas narrativos, que se hallan desarticulados en los sarcófagos por valores simbólicos preeminentes, pero se perfeccionan en los ciclos monumentales (como en Santa María la Mayor o en San Apolinar el Nuevo, en Rávena), no va acompañada de una ocurrencia similar en el caso de imágenes de culto o votivas. Es verdad que Constantino dotó a la basílica lateranense de estatuas argénteas de Cristo entre los apóstoles y los ángeles, instaladas sobre la barrera que da acceso al espacio sagrado del altar; sin embargo, en términos generales las estatuas estarán ausentes durante siglos de los espacios eclesiales; las primeras sólo surgen en los lugares donde se justifican como custodios de reliquias (éstas se consideran capaces de conferir un aura sagrada a la tridimensionalidad de esta forma corporal y eliminar así el peligro de idolatría). La estatua relicario de Santa Fe de Conques, que data de finales del siglo IX o un poco más tarde (adornada posteriormente, antes de 1105), es una de las primeras muestras de este fenómeno y gozó del máximo prestigio.

La representación del propio Cristo tarda en aparecer, ya sea como Cristo en majestad o como Cristo crucificado, es decir, en la tragedia de su muerte. Entre las primeras imágenes que, monumentalmente, representan su pasión destaca el crucifijo que el arzobispo Gerón mandó fabricar en las postrimerías del siglo X (después de 976), para la catedral de Colonia, todavía hoy en exhibición para la devoción de los fieles.

Los soportes bidimensionales son, así, los que tienden a satisfacer las exigencias de visualización de la devoción, pública o privada. Me refiero, obviamente, a los iconos y su ostentación al público de los fieles, sin su inserción en contextos narrativos. En general, hoy el término *icono* nos hace pensar inmediatamente en la cultura figurativa de Bizancio, y no cabe la menor duda de que en la capital y en los territorios del imperio el icono adquiere un papel privilegiado, a tal grado que precisamente esta preeminencia azuzará la reacción iconoclasta que (salvo la breve

interrupción de la restauración iconódula de 787 a 815) impondrá la prohibición absoluta de las imágenes entre 726 y 843. Los iconos, no necesariamente sobre un soporte de madera (como a menudo los imagina el grueso de las personas), sino también como murales, en mosaico o como frescos (para no hablar de las pequeñas imágenes de fe, verdaderos instrumentos de profilaxis espiritual), no aparecen en nuestros registros certeros antes del siglo VI, pero debieron existir ya previamente. Algunos lugares representativos de su exhibición pública son Santa María la Antigua, en Roma, y San Demetrio, en Salónica.

Las elecciones temáticas para la devoción privilegian predominantemente a la Virgen. En el mundo ortodoxo siempre se la representa como "Madre de Dios", con el Hijo en su regazo o bien con el propio Cristo, o con algún santo o santos, a los que se les solicita protección e intercesión. En estos siglos iniciales del cristianismo la formulación artística (pictórica o cualquier otra) ignora esas estilizaciones, de las que posteriormente se derivará el sentido negativo del adjetivo "icónico", que tanto tergiversa y erróneamente reduce la imagen del arte bizantino ante los ojos de los occidentales. Si se realiza una comparación sistemática entre los iconos bizantinos y las imágenes del arte occidental producidas durante todo el primer milenio (e incluso más allá) podríamos darnos cuenta fácilmente de cómo este adjetivo, en el sentido usado hoy, se relaciona muy poco con el sustantivo que lo engendró.

Visiones

En los siglos que discutimos aquí (y también durante algún tiempo después de ellos) hay otra característica que a menudo se le reconoce, o se le reclama (según la postura historiográfica de la que se trate), simplemente a Bizancio, y se trae a la luz como una suerte de papel tornasol para comprender mejor la "bizantinidad" de una obra: el empleo del oro en los fondos. Sin embargo, en este

punto hay que recordar, por una parte, que el uso del oro ya era común desde la Antigüedad tardía y, por otra, que tiene un profundo valor simbólico como luz divina. Baste recordar en este sentido los absidiolos de fines del siglo IV de san Aquilino en San Lorenzo de Milán, o bien, las espléndidas imágenes femeninas de los dos *ecclesiae* en Santa Sabina, en Roma, ambas de una fecha que, con certeza, no rebasa el año 432 y, por lo tanto, no tienen asomos de derivación bizantina. Es comprensible que a nuestra percepción, que conoce los siglos posteriores de las grandes empresas musivas del ultramar griego en particular y del mediterráneo en general, los ábsides dorados del Occidente hagan pensar en el "Bizancio" de las iglesias de Chipre, del Sinaí, de Salónica, de Constantinopla, pero se debe también considerar el hecho de que la propia ortodoxia es la que configura el valor espiritual de esta elección, sirviéndose de ella para caracterizarse a sí misma, mientras que el Occidente busca otros caminos (generalmente hacia la abstracción y el color). Cuando, así, resplandece el oro en el fondo de las imágenes sagradas no debemos establecer automáticamente una relación con la capital ubicada sobre el Bósforo, especialmente si se trata de alguna obra ubicada en Roma, que experimentó bastante con imágenes similares en las primeras manifestaciones del arte cristiano. El caso de la capilla de San Zenón, en la iglesia de Santa Práxedes, podría ser ejemplar, especialmente si se considera su cercanía con el triclinio lateranense (desafortunadamente desfigurado por completo en el siglo XVIII).

El uso del oro en los fondos

A diferencia de Bizancio y su órbita de influencia, el Occidente tiende, en todo caso, a preferir a lo largo de la Alta Edad Media un arte figurativo orientado a la abstracción de las formas que alcanza sus cumbres en el mundo insular y en España. Las extraordinarias representaciones fantásticas que se desarrollan en los pergaminos miniados de las islas británicas (y también en Francia y en España) son indicativas de una mentalidad que separa drásticamente la representación de la realidad de las formas miméticas (de donde proviene su célebre

Las miniaturas

“modernidad”) y no es quizás un azar que entre las más grandes obras maestras de la Alta Edad Media occidental estén los códices del comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana (o Beatus de Llebana, ?-798), cuyas miniaturas fascinan aún más por resolver exitosamente la ímproba tarea de igualar con la fuerza visionaria de sus imágenes el texto más visionario de toda la cultura cristiana.

del Beato de Liébana

PODER DE DISGREGACIÓN, PODER DE CONTINUIDAD

La disgregación del “clasicismo” de la imagen, prácticamente desconocida en Constantinopla y en los territorios del imperio (también allí donde son más fuertes las corrientes expresivas, por ejemplo, en el área sirio-palestina), por el contrario, ejerce un poderoso influjo en muchos niveles y con diferentes modalidades en el Occidente europeo, y es significativo encontrar fórmulas de representación parecidas en las miniaturas insulares y en la escultura mediterránea (como en Campania, o bien en Friuli y en la España visigótica). En esta perspectiva se aprecia, naturalmente, la extraordinaria importancia de la época que en la historiografía se conoce como el primer gran “renacimiento” de lo clásico —entendido en un sentido cultural y, específicamente para nuestro interés, en un sentido figurativo—: la época carolingia. Hay que decir, sin embargo, que ésta también tenía algunos rasgos propios, provenientes de sus experiencias con el que fuera, primero, su adversario político y, luego, su enemigo derrotado: el mundo lombardo. Aunque a nuestros ojos parece casi increíble, en la época lombarda se produjeron, en efecto, obras verdaderamente innovadoras en el plano formal, pero destinadas sólo al disfrute y la apreciación de una clase “alta” (sea obispal o real): ejemplos de esto son el altar de Rachis y la losa con el nombre de Sigualdo, por un lado, el baptisterio de Calixto y, sobre todo, el llamado Tempietto (oratorio de Santa María), por el otro,

Disgregación y renacimiento de lo clásico

todos creados en Cividale del Friuli en los dos cuartos centrales del siglo VIII. La iglesia de Santa María Foris Portas en Castelseprio, el Tempietto de Cividale, los Evangelios "carolingios" de la Coronación (hoy en Viena) son todos testimonios de cuán intenso era el prestigio de una pintura inspirada en cánones de clasicismo o de ilusionismo representativo, que en Bizancio se habían mantenido como normativos. El prestigio estético se impone aún más por factores de orden político, como ocurrió con la boda imperial entre Otón II (955-983, emperador a partir de 973) y Teófano (*ca.* 958-991, emperatriz a partir de 973), nieta del emperador bizantino Juan I Tzimisces (*ca.* 925-976, emperador a partir de 969), celebrada en 972.

Ese extraordinario episodio artístico de la Europa medieval que se identifica con el nombre de "arte otoniano" y cubre las últimas décadas del siglo X y las primeras del XI debe a las enseñanzas de Bizancio la grandeza de sus resultados, especialmente en lo que concierne a los códices miniados. Sin embargo, es otra obra la que señala su cumbre más alta y justifica su fama. Si ya hemos mencionado aquí el crucifijo de Gerón —que en una historia ideal de las obras maestras debería compararse con los crucifijos de Giotto por su fuerza naturalista y su esencia expresiva—, hemos de añadir ahora el ciclo pictórico plasmado en la iglesia de San Jorge en Oberzell, en Reichenau, que, aunque ahora se encuentre derruido en su sustancia pictórica, ejemplifica una carga figurativa extraordinaria: la secuencia de sus cuatro escenas repartidas entre las paredes de la nave central demuestra una voluntad de claridad y exposición didáctica que sólo encontrará su igual varios siglos después en la nave del templo de San Francisco de Asís, con sus célebres historias franciscanas; finalmente, para limitarse sólo a estos pocos ejemplos, hay que subrayar la extraordinaria riqueza de sus objetos de arte y ornatos litúrgicos, de la estatua relicario de la *Virgen de oro de Essen* (973-*ca.* 982) a la *Cruz de Lotario* —injustamente llamada así, pues en realidad data del tiempo de Otón III (980-1002, emperador a partir de 983)—, en cuyo centro

destaca, sorprendentemente, un camafeo con el busto de Augusto. No es esto, por lo demás, una excepción, ya que en otra cruz, de sólo un par de generaciones posteriores, llamada *Cruz de Herimano (Herimannkreuz*, antes de 1056), para la cabeza de Cristo se utilizó nada menos que una pieza de lapislázuli romana que representa la cabeza de Livia, hermana del emperador Claudio.

Este proceder es sin duda sorprendente, pero también instructivo: nos enseña la diferencia de mentalidad sustancial con respecto al texto figurado, entre nosotros del siglo XXI y quien en aquel entonces era el patrón que encargaba la obra o el artista, o simplemente el usuario o, mejor aún, el devoto.

Un arte profundamente cristiano

Desde sus comienzos "públicos" en el siglo IV hasta las grandes empresas y obras de finales del siglo X y principios del XI, el arte en Europa y en Bizancio es, antes que otra cosa y esencialmente, "arte cristiano". Aunque esta aseveración no abarca el arco entero de las expresiones artísticas del tiempo —ya sea porque, aunque minoritariamente, en parte, en España y en Sicilia es arte "islámico", ya porque también tuvo finalidades profanas—, es, no obstante, verdadero que las estructuras mentales que determinan su desarrollo están esencialmente marcadas por esta fe. Muy significativas en este sentido son las extraordinarias imágenes de majestad ostentadas sobre preciosos marfiles, como aquellas en las que Constantino VII *Porfirogénito* (905-959, emperador a partir de 912) es coronado directamente por Dios en Bizancio, tal como ocurre con Otón II en el Imperio de Occidente; o bien, en la página de un códice de los Evangelios, presentada por el monje Liutardo al joven emperador Otón III (Aquisgrán, Tesoro de la Catedral), representado éste último sentado en un trono sobre la personificación de la Tierra, con la mano de Dios que lo corona, rodeado por los cuatro símbolos de los evangelistas, que tienden sobre su cuerpo, particularmente, y sobre su corazón el rollo de sus escritos, mientras que a los lados se inclinan, en homenaje, dos duques y abajo se ven las filas de los militares y el clero.

En el arco cronológico secular del primer milenio no se dibuja una parábola (término que implicaría erróneamente un vértice y que prefiguraría juicios de calidad fundamentalmente subjetiva y consecuentemente ahistóricos), pero sí se verifica un trayecto que mantiene siempre presentes las exigencias fundamentales de la comunicación, expresadas unas veces plena y "miméticamente" figurativas, y otras disgregada y fragmentariamente figurativas.

Continuidad de lo antiguo

De la enseñanza, de la herencia del mundo antiguo y de su eje principal "grecorromano" es posible desviarse en términos formales (en parte, necesariamente, en los modos), pero no en la esencia de su empleo. Una vez cambiada la señal dominante de referencia, del paganismo al cristianismo, la Edad Media no es sino continuidad de lo antiguo.

Los espacios arquitectónicos

EL ESPACIO SAGRADO DEL CRISTIANISMO

Luigi Carlo Schiavi

No es posible hablar de una verdadera arquitectura cristiana hasta el Edicto de Milán. Antes de ese momento los fieles se reunían en lugares ocasionales o readaptaban la arquitectura doméstica para el culto. Después de 313 Constantino comisionó la construcción de complejos eclesiásticos en Roma, Jerusalén y Constantinopla, que se convirtieron en modelos decisivos para los siglos subsecuentes. Dentro de las murallas de las mayores ciudades europeas comienzan a erigirse en el siglo v nuevas basílicas "parroquiales", que acogerán los cuerpos santos trasladados desde las necrópolis extraurbanas. El tipo básico de basílica, de tres naves y ábside orientado, se abandona pronto en todo el Mediterráneo en favor de innumerables variantes. En Occidente la caída del Imperio romano y las invasiones bárbaras provocan una fase estática, durante la cual se mantiene, no obstante, un vínculo con las tradiciones de construcción de la Antigüedad tardía. La política artística de Carlomagno y sus descendientes impulsa, entre los siglos viii y ix, la construcción de complejos obispales y monásticos ejemplares, y se definen tipos arquitectónicos nuevos destinados a tener una gran influencia en los siglos posteriores.

No es posible hablar de una verdadera arquitectura cristiana, en cuanto a la forma de los edificios usados para las celebraciones y la *synaxis* eucarística, hasta la época de la paz de la Iglesia, es decir, los años siguientes al Edicto de Milán de 313. Como se deduce de las Cartas de San Pablo y de los Hechos de los Apóstoles, las reuniones de las comunidades cristianas hasta el principio del siglo II tienen lugar en espacios domésticos, puestos a disposición de la congregación por un miembro de la comunidad. Se trata de entornos no especializados, de dimensiones reducidas y faltos de una verdadera decoración litúrgica, donde los banquetes eucarísticos *(agapai)* se llevan a cabo sobre un simple comedor *(trapeza)* de madera. El desinterés mostrado hacia la adaptación de lugares exclusivos para el culto deriva, ciertamente, de una teología que pretende identificar el templo de Dios con la comunidad misma de los fieles en su unidad espiritual; para esta comunidad la unión con lo divino no tiene que pasar por templos o altares, como es la costumbre de los paganos: de ahí, por ejemplo, la posibilidad, muchas veces referida por las fuentes, de misas celebradas al aire libre con altares móviles. Sin embargo, hay también en el aspecto puramente práctico, una necesidad apremiante de no exhibir públicamente las prácticas de una Iglesia cuya existencia es, por mucho tiempo, sólo tolerada y, hasta Constantino, no legalizada.

De cualquier modo, ya desde la segunda mitad del siglo II la importancia numérica de algunas comunidades urbanas y la definición cada vez más rigurosa de una jerarquía eclesiástica local y de una liturgia articulada (liturgia de la palabra, liturgia eucarística, bautismo) que requiere espacios adecuados (lugares para penitentes, catecúmenos y ostiarios, espacio para el *consignatorium*, etc.) llevan al establecimiento de centros conocidos como *domus ecclesiae* o sólo *ecclesiae* (de donde proviene el término hoy empleado en muchas lenguas romances para identificar al templo

Las domus ecclesiae

cristiano), específicamente concebidos para el culto y la organización de actividades de asistencia. La comunidad es la propietaria de las *domus*, aunque todavía no está claro bajo qué título, pues no goza todavía de un estatus jurídico reconocido. Se trata, en la mayoría de los casos, de la readaptación de anteriores edificios de vivienda, modificados según las necesidades: no debemos imaginar, pues, tipologías uniformes y distintivas, puesto que la arquitectura residencial varía según las costumbres de construcción de las diversas provincias. Un modesto edificio que ha sobrevivido en los confines orientales del imperio, en Dura Europos en Siria, permite hacerse una idea de estas iglesias preconstantinianas. Debe datarse con seguridad entre el principio del siglo III y 257, año en el que es abandonado y enterrado para reforzar las murallas ciudadanas. La *domus* de Doura no difiere de las modestas casas de vivienda a su alrededor, con vanos dispuestos alrededor de un patio central, pero muestra señales de una remodelación arquitectónica que permite reconocer un salón para la celebración ritual, con un sitio ya definido para el clero y otro para los fieles, un entorno para los catecúmenos, excluidos de la *synaxis* antes del ritual eucarístico, y un local autónomo, dotado de pila fija para el bautismo y adornado con pinturas de valor catequístico. Por doquier, durante el siglo III, se pueden encontrar edificios parecidos: en las grandes ciudades del imperio, como Roma, las dimensiones de la *domus* pueden crecer mucho y ocupar varios planos en las grandes *insulae* (verdaderos condominios de los barrios pobres que circundan el centro monumental de la ciudad).

A la ya preponderante presencia de cristianos no corresponde, en conclusión, todavía en los albores del año 300, una forma arquitectónica que confiera reconocimiento y prestigio a la comunidad. En las provincias orientales hay excepciones, representadas por edificios monumentales y suntuosos (Nicomedia, Antioquía), que con mayor razón se ven afectados por las persecuciones de Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305). No se conocen las plantas arquitectónicas, pero las fuentes

que las mencionan dan una idea de hasta qué grado ya se ha llegado ahí a un proceso de sacralización del espacio de culto cristiano —pues desde antes de 313 ya se han difundido preferencias para la disposición del espacio que luego se volverán constantes, como la predilección por edificios orientados y con un desarrollo longitudinal—, y también qué organización y grado de lujo podía alcanzar en algunas áreas la decoración del presbiterio.

La época de Constantino

Todos los precedentes de este tipo, sin embargo, no podrían opacar el alcance de la revolución que derivó de la intervención de Constantino. El reconocimiento oficial de la religión, la protección imperial desplegada con privilegios y donaciones de extraordinaria generosidad, la participación de las cumbres eclesiásticas en los asuntos relacionados con la administración del imperio, encuentran su paralelismo material en una portentosa actividad de construcción, desplegada en Roma, Tréveris, Constantinopla y Jerusalén, que dicta modos y formas para toda la arquitectura eclesiástica posterior. Con la erección de la basílica lateranense, construida durante el pontificado de Silvestre I (? -335, pontífice a partir de 314) como iglesia catedral (es decir, como sede de la *cathedra* del obispo), nace, para todos los efectos, la basílica cristiana. La iglesia constantiniana todavía se conserva parcialmente bajo la reconstrucción que llevó a cabo Borromini (1599-1667), y su aspecto original puede deducirse de algunas pinturas: se trataba de una basílica de cinco naves (90 × 55 metros); la mayor terminaba en un amplio ábside, donde estaba ubicado el presbiterio con la sillería del clero y el altar. El ábside estaba precedido por un *fastigium*, que se ha reconstruido hipotéticamente como un diafragma de cuatro columnas de *spolia* (es decir, reutilizadas de construcciones antiguas) de bronce dorado (desde 1600 se reubicaron en el altar

La basílica lateranense: la primera basílica cristiana

del Santísimo Sacramento), con el cornisamento interrumpido por un arco en la luz mediana, dominado por un tímpano y decorado con imágenes de Cristo y los apóstoles. La estructura del *fastigium* quizá estuviera relacionada con una específica significación imperial (se encuentra también, por ejemplo, en el edificio de Diocleciano en Split) y transformaba simbólicamente la basílica en una suerte de gigantesca sala de audiencias de Cristo Rey. La iglesia, orientada al oeste, estaba iluminada sobre todo por una secuencia de amplias ventanas de un solo vano (monoforas) abiertas en el muro superior de la nave mayor, cubierto, como los laterales, por un techo de madera. Al Occidente de las naves menores externas sobresalían pequeñas construcciones. Tres portales se abrían en la fachada oriental; la presencia de un atrio anterior, común en las iglesias romanas de siglo IV, sólo es una hipótesis, pues carecemos de pruebas arqueológicas. Los imponentes muros exteriores estaban desnudos de ornato, pero se compensaban con el lujo del decorado interior, en el que se hizo mucho uso de *spolia*.

Asombrosa debía resultar, a los ojos de un cristiano del año 300, esta diferencia con los edificios de culto de apenas unas décadas antes. La nueva arquitectura se reviste así de ideología imperial y está diseñada con la clara intención de comunicar el nuevo papel oficial de la Iglesia, su función política como fuerza aglutinante del imperio. De aquí la inevitable adopción del estilo más áulico de la arquitectura clásica, característico de toda la arquitectura sagrada constantiniana y, sobre todo, la elección para la *domus Dei* de un tipo de edificio civil muy difundido y versátil, la basílica, usado en todas las provincias para varias funciones (lugar de encuentro, de comercio, de justicia, *salutatorium* en los edificios imperiales y, raramente, lugar de encuentro de algunas sectas religiosas). Conocida por una amplia multitud de variantes, la basílica civil del siglo III, a menudo dotada de filas longitudinales de sostenes y, a veces, de ábsides terminales, se readapta para las exigencias de la liturgia, pero también para la nueva, pomposa, ritualidad que el obispo y su clero han extraído

del ceremonial imperial. Se define así el esquema de una nueva tipología de basílica, cuya función exclusiva es el culto cristiano.

Al noroeste de la basílica lateranense también se erige, en estos mismos años, el primer baptisterio. Reconstruido a mediados del siglo V en forma octagonal y con deambulatorio interior, todo parece indicar que el primer edificio ya tenía una planta central, imitada de la arquitectura de los grandes mausoleos de los patricios romanos, y que simbolizaba lo que san Pablo había descrito en la Carta a los Romanos (Romanos, 6, 4): la muerte del hombre antiguo y el renacimiento a la verdadera vida en Cristo por medio del sacramento del bautismo. La instalación de tipo central y, específicamente, octagonal habría de tener una gran influencia en todo el Occidente, acaso también impulsada por la construcción del segundo baptisterio milanés de San Juan en Fuente, comisionado por Ambrosio (*ca.* 339-397, obispo a partir de 374). Las variantes, no obstante, serán muchas: baptisterios octagonales en el interior y cuadrados en el exterior, baptisterios con capillas agregadas (salientes o no), con capillas cuadradas alternadas con absidiolos, con deambulatorio externo o sin él, etc. En algunas regiones se prefieren otras plantas arquitectónicas: cuadrada o rectangular, con ábside o sin él. También la pila, al principio una verdadera piscina pequeña con peldaños para la inmersión de los que recibirían el bautismo, adquiere luego muchas formas: de cruz, ovalada (Aquilea), alargada (Sbeitla), hexagonal (Grado, Lomello), aunque también en este elemento se tiene una particular predilección por la pila de ocho lados.

El primer baptisterio

EL SIGLO IV

El modelo de la basílica lateranense se sigue en todas partes; las excepciones son por variantes debidas a los métodos de construcción regionales, por indicaciones específicas de quien comisiona la obra y por costumbres litúrgicas particulares que se

van diferenciando cada vez más en el curso del siglo IV. Se encuentran catedrales paleocristianas de cinco naves en Milán, en Vercelli, quizás en Pavía, en Santa María Capua Vetere, en Rávena y, fuera de la península, de Lyon al África Septentrional (Yemila), de Constantinopla a Jerusalén. La primera basílica de Santa Sofía en Constantinopla, remplazada luego por el templo justiniano, y la basílica llamada *Martyrium* en Jerusalén fueron encargadas por Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) y tienen una instalación parecida, que incluye la sucesión de propileos que dan a la vía pública, atrio e iglesia de cinco naves con galerías. Desafortunadamente nada queda de los dos edificios para los que Constantino no escatimó gastos: Santa Sofía es la catedral de la segunda Roma, nueva capital del imperio; el *Martyrium* de Jerusalén es el templo construido en el lugar más santo de la cristiandad, consagrado por la muerte y resurrección de Cristo.

La basílica: un modelo muy difundido

En todas las ciudades importantes del imperio en el siglo IV la comunidad cristiana instituyó un orden estable, centrado en la figura del obispo y en su *domus*, el complejo episcopal de la catedral que, además de los salones para el culto, se compone también de diversos espacios residenciales, de servicio y de administración y representación pública. En los primeros tiempos la única liturgia es la del obispo, asistido por su familia eclesiástica de presbíteros y diáconos: él es el único pastor de la comunidad. Fuera de las murallas de las ciudades empiezan a aparecer en los campos pequeños centros de evangelización, *ecclesiae baptismales* presididas por presbíteros rurales, que sustituyen las funciones de la catedral. La misa dominical es en todas partes el eje alrededor del cual se organizan y rigen las funciones del obispo y de su familia eclesiástica para toda la semana. La distinción entre el oficio cotidiano y la *synaxis* eucarística festiva exige, en muchos casos, una estructura arquitectónica doble para la iglesia catedral. En Aquilea, Milán,

Los obispos en las ciudades y los presbíteros en el campo

Tréveris, Ginebra, Salona y muchos otros lugares, la existencia de dos salones de culto —a los cuales se suma un tercer espacio, el del baptisterio—, antes erróneamente explicada por la necesidad de educar a los catecúmenos y separarlos de los fieles en el momento culminante del ritual eucarístico, debe ser entendida más bien como una especialización de los espacios en función de la alternancia entre liturgia laboral y liturgia festiva. La posición recíproca de los salones de culto y del baptisterio con respecto a ellos no sigue nunca una regla, sino que varía según las costumbres litúrgicas y de construcción de las diversas áreas, y según los condicionamientos urbanísticos. En algunas regiones, como en el norte de Italia, el doble salón sobrevive mucho tiempo, a veces hasta nuestros días (Brescia, Grado), aunque pasa por grandes transformaciones arquitectónicas, a veces cambios de función, a veces reconstrucciones integrales.

Liturgia laboral y liturgia festiva

Los *martyria*

Inmediatamente después de 313 la catedral constituye la única iglesia dentro de las murallas para la celebración regular, pero hay otros lugares que son venerados y que pronto adquieren un valor importante para los fieles; en ellos se edifican verdaderos edificios eclesiales: los *martyria*. En las necrópolis y en las catacumbas extraurbanas —que, al contrario de lo que se piensa, nunca fueron sede de reuniones clandestinas de los primeros cristianos— se ubican muchas sepulturas de mártires de la fe, asesinados sobre todo durante las persecuciones de Decio (201-251, emperador a partir de 249), Valeriano (*ca.* 200-después de 260, emperador a partir de 253) y Diocleciano: la conmemoración, con su forma usual de banquetes fúnebres, comienza a convertirse pronto en un verdadero culto a los santos. Sobre sus tumbas se construyen pequeñas capillas *(martyria)*, con salón absidal, en cruz, en *trichora*, que se

El culto de los santos mártires

completan con altares hacia fines del siglo III. El deseo de los fieles de ser enterrados, una vez difuntos, en un lugar próximo a la tumba de algún mártir o de un santo se difunde de tal manera que en Roma se hace necesario construir espacios cubiertos con tres naves, en proximidad de algún *martyrium* particularmente venerado. Estos espacios están destinados a la sepultura, a los banquetes privados, pero también tienen un altar central para la festividad del santo. Algunas de estas basílicas cementeriales romanas todavía pueden apreciarse parcialmente (basílica de Santa Inés en la vía Nomentana). Edificios imponentes circundados por una constelación de capillas privadas, a veces suntuosos mausoleos imperiales (Santa Constanza), estas basílicas tienen una forma característica en circuito, con naves laterales que continúan alrededor del ábside. La sepultura del santo queda fuera del edificio, en una celda autónoma. Fundamentales para la vida religiosa de las comunidades suburbanas, las basílicas cementeriales pronto adquieren un sentido "parroquial", con un clero que ahí mora, para el cuidado de las almas y para la celebración ordinaria.

En Milán

En todo el imperio los obispos se preocupan por erigir iglesias en las necrópolis extraurbanas, alrededor o a un lado de las tumbas de los santos locales que son más venerados y que se consideran protectores de la ciudad: en Milán, por ejemplo, Ambrosio construye alrededor de 385 la "basílica" de los mártires, actual basílica de San Ambrosio, de tres naves sobre columnas y con un cementerio, al oeste del cinturón de la muralla de la ciudad, junto al pequeño *martyrium* de san Víctor, y él mismo, a su muerte, se hace enterrar bajo el altar junto a los cuerpos de otros dos santos, Gervasio y Protasio, cuyos restos había mandado traer de las cercanías. En la época paleocristiana, junto a la catedral, la categoría más importante para el lugar de culto es, pues, la de los *martyria*, por su relevancia devocional, por las formas arquitectónicas que se desarrollan y por la influencia que tendrá sobre los estilos de construcción cristiana posterior. Si al principio se trata de pequeñas edificaciones votivas o simples capillas, ya

para la primera mitad del siglo IV algunos edificios asumen dimensiones y aspectos genuinamente grandiosos, y fungen, especialmente en las provincias orientales, no sólo como *memoria*, sino también como iglesias verdaderas, como lugares de celebración y de culto. En Roma las tumbas de san Pedro (en la época de Constantino) y san Pablo (en la época de Teodosio) se ven circundadas por templos inmensos, concebidos como la fusión de una basílica de cinco naves (según el modelo de la basílica lateranense) y de un enorme transepto continuo frente al ábside, que es un verdadero *martyrium* separado del espacio de los fieles (las naves) y reservado para el clero. En Tierra Santa, además de la rotonda del *Anastasis* se erigen otros *martyria* en lugares que han sido consagrados por alguna manifestación de lo Divino; éstos asumen la forma de grandes instalaciones centralizadas que imitan los mausoleos-heroa de la tradición helenísticoromana: el *Imbomon*, o iglesia de la Ascensión, sobre el Monte de los Olivos, la gruta de Belén, el sepulcro de la Virgen en el Valle de Josafat, etcétera.

En Roma

En Tierra Santa

La planta circular, octagonal o polilobulada (Hierápolis, Seleucia de Pieira) para los *martyria*, para las iglesias palaciegas, e incluso también para las catedrales goza de mucha difusión en el área del Egeo y en Asia Menor, pero es en Italia donde se han preservado dos monumentos ejemplares de este tipo: en Milán, la basílica de San Lorenzo Mayor, construida al principio del siglo V quizás como iglesia palaciega y conectada con el área residencial imperial, es un edificio de cuatro ábsides *(tetraconco)* con galerías que se extienden a lo largo de todo el perímetro para formar una suerte de doble cápsula; la bóveda original, reconstruida en dos ocasiones (a principios del siglo XII y alrededor de 1575), quizás fue una bóveda de arista y necesitó contención con cuatro poderosas torres angulares. En Rávena, sede de los gobernadores bizantinos después de la reconquista de la península por parte de Justiniano (482-565, emperador a partir de 527), se erige, entre 525 y 548, la iglesia de San Vital, modelo de clasicismo insuperado

en todo el periodo medieval. El edificio, espléndido por sus proporciones y por la calidad del detalle arquitectónico y el aparato musivo, puede ser descrito como un octágono de doble envoltura, con deambulatorio y tribunas superiores que comunican con el espacio central a través de exedras con columnatas, y dotado con un amplio presbiterio cuyo ábside está orientado al este. Sin embargo, en Occidente generalmente se adopta una planta más simple para los *martyria*, por ejemplo, en forma de cruz (San Nazario de Milán, San Abundio de Como [1ª fase], San Esteban de Verona); también en este caso el modelo de referencia es una iglesia encargada por Constantino: el templo en cruz griega construido en Constantinopla en honor de los apóstoles y concebido como un mausoleo. Sobre todo desde finales del siglo IV se empieza a vincular más estrechamente el espacio del santuario con el espacio para la celebración, se desplazan los cuerpos de los santos al interior de las basílicas cementeriales, a un sitio que esté en relación espacial con el altar mayor, a menudo debajo de él: así, la iglesia se convierte, al mismo tiempo, en un *martyrium*.

LOS SIGLOS V Y VI

Dentro de las murallas de las mayores ciudades se empiezan a erigir, a partir del siglo V, nuevas basílicas “parroquiales”, auxiliares de la catedral, donde la liturgia se reduce a la presbiterial. En Roma, las exigencias de una comunidad muy numerosa obligan, ya desde mediados del siglo IV, a la fundación, aprobada en la mayoría de los casos por los pontífices, de nuevos *tituli*, nombre con que se designa a las iglesias parroquiales, encomendadas a uno o más presbíteros encargados de la cura pastoral de los fieles que viven en los alrededores. Las investigaciones arqueológicas de las últimas décadas han refutado la tan arraigada convicción de que los *tituli* eran la evolución de las *domus ecclesiae* romanas anteriores al tiempo de Constantino

(y la suposición de que, por lo tanto, habían debido surgir en los mismos sitios). Se ha demostrado, más bien, que los *tituli* fueron centros comunitarios generalmente nuevos, surgidos después de la paz de la Iglesia y que, posteriormente, fueron remplazados por basílicas de tres naves, de tipo estándar, con grandes ventanas sobre la nave mayor, ábside saliente en forma de hemiciclo y con un pórtico en cuartel *(quadriportico)* a la entrada. San Clemente es uno de los rarísimos casos en que una basílica pudo haber sido fundada sobre un edificio ya utilizado por una comunidad de cristianos antes de 313.

Al menos a partir del siglo VI los cuerpos de los mártires se trasladan sistemáticamente de las necrópolis a las iglesias parroquiales construidas en la ciudad y, como ya dijimos, aquí los fieles comienzan a hacerse enterrar, violando así las antiguas disposiciones romanas que prohibían la sepultura dentro de las murallas. En todas las provincias se difunde (para los santuarios, para las iglesias parroquiales, pero incluso también para las primeras iglesias monásticas) un modelo de basílica de tres naves y con ábside orientado, simplificado y versátil. Las muchas variantes de la planta-base surgen de la progresiva diferenciación de estilos arquitectónicos regionales, fruto de la división política administrativa del imperio. Los sustratos culturales, las normas locales de construcción, la influencia de las metrópolis y las costumbres litúrgicas particulares suscitan, región por región, diversas soluciones planimétricas y técnicas. Sólo se podría mencionar la enorme variedad de formas documentadas. En Constantinopla y en el Egeo, por ejemplo, la basílica se enriquece con galerías en las naves, que no llegarían a Roma sino hasta finales del siglo VII y comienzos del VII (San Lorenzo Extramuros, Santa Inés) y pueden tener un ábside extradosado poligonal (imitado luego en Rávena y en Parenzo). En Aquilea, Grado, Pola y en otras basílicas de Italia del norte (como en Castelseprio) el ábside o sólo un *synthronon* semicircular están contenidos, en algunos casos, por un muro oriental rectilíneo. También la

Las variantes arquitectónicas regionales

posición de los espacios usados como *diaconicon* y como *prothesis* varía notablemente: en el área griega generalmente se encuentran al oeste, cercanos a la entrada de la iglesia; en Asia Menor están, en cambio, a los lados del ábside, como se verá también en Rávena (San Juan Evangelista) ya a mediados del siglo V. En Anatolia y en Armenia las iglesias se construyen con un gran aparato lapídeo y bóveda de cañón (iglesias de Bin Bir Kilise), y la columna se sustituye por pilastras simples o articuladas. En Siria ya desde fines del siglo V se erigen basílicas de tres naves con tres ábsides terminales (Qalat Siman, Gerasa): otra solución de extraordinaria importancia que pasará después a la arquitectura occidental de la Alta Edad Media mediante la basílica eufrasiana de Parenzo (siglo VI). Ahora bien, en las iglesias sirias no es infrecuente el uso de dos torres en la fachada, y el cuerpo del santo a menudo se coloca al final de una nave lateral, mientras que en Occidente, de Grecia a Dalmacia, o a África septentrional, la costumbre es poner las reliquias bajo el altar, en una *confessio* a la que a veces se puede acceder con una escalerilla. En Francia e Italia septentrional, donde se propagan los pequeños *martyria*, a menudo se añade un segundo nivel en los ábsides, que se utilizan también como mausoleos de obispos (Santa Tosca y Santa Teuteria de Verona, San Félix y San Fortunato de Vicenza). En África la sepultura venerada puede también estar contenida en un contraábside (Haidra). La posición del altar y de la sillería del clero es extremadamente variable. En Grecia se reserva para la liturgia la entera nave mayor, a la mitad de la iglesia (como a menudo ocurre también en Asia Menor) se ubica un ambón para la predicación, y se conecta con el presbiterio *(bema)* por un camino elevado *(solea)*. En Occidente el presbiterio se ubica al oriente en un espacio frente el ábside rodeado por canceles, mientras que en África está muy elevado con respecto al nivel basal de la iglesia y sólo contiene la sillería del clero, puesto que el altar se encuentra en posición avanzada en la nave. En Siria es fácil encontrar iglesias con un segundo *synthronon* ubicado a la mitad de la iglesia, orientado hacia el ábside y utilizado para la liturgia de la

palabra o para los oficios cotidianos (Rusafa).

Se podría continuar a lo largo de muchas páginas con estas variaciones. Resulta más importante destacar cómo todas las transformaciones más significativas del edificio eclesiástico en los siglos posteriores derivan, finalmente, de la necesidad de dar respuesta a exigencias que existen ya desde aquel momento. El oficio cotidiano de un clero numeroso exige la existencia y luego la ampliación del coro. A partir del siglo V el altar está vinculado obligatoriamente con la presencia de reliquias: en los casos donde se prefiere enterrar el cuerpo santo bajo el altar se estudian soluciones arquitectónicas que permitan una ventaja devocional (criptas). La acumulación de las reliquias y su exhibición, así como la multiplicación de los altares de los siglos VI y VII para las misas privadas, provocan transformaciones en el sector presbiterial del edificio, que debe readecuarse para contenerlas.

Nuevas exigencias, nuevas soluciones arquitectónicas

En Occidente el derrumbamiento del Imperio romano y la larga fase de ajuste en la que ocurre el asentamiento de los pueblos germánicos, su progresiva fusión con el elemento romano y su cristianización, provocan inevitablemente una fase estática durante la cual se mantienen, sin embargo, los vínculos con las tradiciones de construcción del siglo V. En la España de los visigodos, en un sustrato caracterizado por tipologías arquitectónicas de influjos itálicos y norafricanos, a partir del siglo VII aparecen soluciones originales en los edificios de tipo “martirial” de reducida dimensión: la técnica mural es de sumo esmero, el espacio —siempre convergente en un presbiterio con terminación rectilínea— está como fraccionado en unidades menores, agregadas, cubiertas con bóvedas de albañilería (San Juan Bautista de Baños, San Pedro de la Nave). En el siglo V, en los centros mayores de Francia se edifican basílicas imponentes (catedral de Lyon), y las tradiciones de construcción del bajo imperio se perciben en instalaciones basilicales de tres naves con galerías (San Martín de Tours) o sin ellas. Los merovingios, entre

los siglos VI y VII, fundan importantes santuarios: San Germán de los Prados (Saint-Germain-des-Prés) en París, San Germán de Auxerre, así como una miríada de monasterios, cuyas iglesias, en la mayoría de los casos, son muy simples, con salón rectangular. En algunos edificios se encuentra la tendencia (San Pedro de Vienne, cripta de San Lorenzo en Grenoble) a articular plásticamente las paredes mediante arcos recogidos por columnas adosadas al muro, técnica que tendrá una excepcional importancia posterior para el desarrollo regional de la arquitectura eclesiástica.

La época lombarda en Italia

En la península itálica los influjos bizantinos provenientes de las regiones meridionales, del área adriática y de Rávena, se unen a la fuerte tradición de edificación romana determinando las formas de la arquitectura eclesiástica en las regiones que fueron invadidas después de 569 por los lombardos. Piénsese, por ejemplo, en algunos edificios notables de planta central, como el baptisterio de Nocera Superior (segunda mitad del siglo VI), Santa Sofía de Benevento, construida en forma de estrella por Arechis II (734-787) alrededor de 760 o la desaparecida Santa María en Pertica de Pavía (siglo VII) de forma circular con anillo de seis columnas que sostenían un alto tiburio cupulado. Intensa es la actividad de fundación y promoción de monasterios benedictinos (Nonantola, San Pedro en Cielo de Oro en Pavía, San Salvador del Monte Amiata, Montecasino, San Vicente del Volturno, etc.), fenómeno que se refleja en la difusión de edificios de tres naves en forma de T (San Salvador de Brescia, Santa María de Sesto al Reghena) y aula con tres ábsides salientes (Trino de Vercelli, Leno, Sirmione, Santa María Teodote de Pavía).

Las nuevas formas de la arquitectura lombarda

En algunos centros es muy alto el grado de refinamiento alcanzado por las élites lombardas en el siglo VIII. El renacimiento

carolingio, la programática recuperación del arte del clasicismo que, también en la península, determinó después de 774 las formas artísticas de la dinastía carolingia, se anticipa parcialmente en las obras encomendadas por el rey lombardo Liutprando (?-744, rey a partir de 712), y esto explica la dificultad para fechar auténticas obras maestras como el Tempietto de Santa María en Valle, en Cividale, donde el compacto espacio, caracterizado por un presbiterio tripartito con columnas de arquitrabe que sostienen una bóveda de cañón, está enriquecido con una decoración pictórica que alcanza niveles excelsos de refinamiento, especialmente en los dinteles y en la procesión de las santas sobre la entrada.

La época carolingia

Una organicidad muy diferente —y, por lo tanto, una muy diferente influencia sobre el arte y la arquitectura— tiene la política cultural y religiosa de Pipino *el Breve* (*ca*. 714-768, rey a partir de 751) y Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800). El reordenamiento del reino debe tener también su unificación litúrgica, con la adopción por parte de las iglesias de la Galia del *ordo* romano. Las estructuras eclesiásticas y diocesanas se ven restauradas y la reforma de Crodegango de Metz (*ca*. 712-766), que introduce la vida común de tipo monástico para el clero al cuidado de las almas, tiene un papel fundamental. La estrecha unión con los obispos, desde hace tiempo vinculados con la aristocracia franca, engendra una plena colaboración entre poder político y poder eclesiástico. Decenas de catedrales se reconstruyen o se restauran entre los siglos VIII y IX, pero sobre todo se fundan centenares de monasterios, verdaderos centros de conservación y reelaboración de la cultura clásica, cuyos abades son, a menudo, personajes de corte emparentados con la casa del rey. También en Italia una señal del favor de los carolingios hacia el monacato benedictino es la fundación, entre

otros, del monasterio de San Ambrosio en Milán en 784, el de San Zenón en Verona, el monasterio de Civate y el desarrollo de los monasterios de Farfa y San Vicente del Volturno.

Durante el reinado de Carlomagno y Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814) surgen en el norte de Europa abadías de enormes dimensiones en las que se experimentan soluciones arquitectónicas innovadoras, destinadas a tener gran influencia. Si el primado de Pedro se refleja en la adopción de la liturgia romana, también en el campo arquitectónico el modelo es la Roma de Constantino y del papa Silvestre. El transepto continuo con ábside orientado al oeste de San Pedro, por ejemplo, se reproduce en la reconstrucción de la abadía de Fulda que comisiona el abad Ratger (790-817) para acoger la tumba de san Bonifacio (*ca.* 673-754), evangelizador de Alemania: la voluntad de repetir el modelo de la basílica vaticana se expresa claramente en la crónica del monasterio que habla de una elección *more romano*. Vuelve así a la arquitectura del Occidente la tipología de planta con transepto continuo, que en los mismos años se adopta en Roma para muchas iglesias (Santa Práxedes, Santa Anastasia; en Montecasino la iglesia abacial de Gisulfo, 797-817), pero que sobre todo en Alemania encuentra una muy difundida aplicación desde el siglo IX (Seligenstadt, Paderborn) en adelante (transeptos occidentales de las catedrales de Maguncia Bamberg, Augusta; transepto oriental de Hersfeld y Estrasburgo). Fulda, que posee también un ábside oriental consagrado al Salvador y a la Virgen, difunde, además, un modelo de bipolarismo litúrgico, con ábsides contrapuestos a las dos extremidades de la nave mayor: iconografías parecidas caracterizan catedrales (Colonia) y monasterios (San Mauricio de Agaune, fase de fines del siglo VIII, San Salvador de Paderborn), y las experimentaciones complejas sobre el tema del doble coro son típicas de la arquitectura siguiente, la de la época otoniano-sálica (San Miguel de Hildesheim), incluso también en Italia. El famoso pergamino de la planta arquitectónica de la abadía de San Galo, que reproduce el

Las abadías del norte de Europa

proyecto enviado al abad Gosberto alrededor de 830, es un documento único que atestigua tanto la innovadora, rigurosa planificación de los ambientes monásticos como la articulación del espacio de culto en la época carolingia con una miríada de altares ubicados a todo lo largo de la iglesia, y en hasta tres coros para los oficios. Las reliquias bajo el altar mayor pueden ser vistas recorriendo un pasillo en ángulo recto que conduce a la habitación central de la *confessio*. Se trata de la evolución de una tipología de cripta, llamada anular, desarrollada en Roma en el siglo VII —la cripta que ordenó construir el papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) en San Pedro—, con un pasillo que corre dentro del perímetro del ábside y que enlaza con un brazo que alcanza la *confessio*. Las primeras criptas verdaderas diseñadas como espacio que permite la veneración de las reliquias colocadas bajo el presbiterio datan de los siglos V-VI (San Gervasio de Ginebra; en Oriente, las iglesias palestinas de Horvat Berachot y Rehovot), pero es en la época carolingia cuando, debido también a la multiplicación de las reliquias, surge una gran variedad de soluciones planimétricas originales, en las que la complejidad del proyecto va de la mano con la madurez de la técnica de construcción, tanto en el sistema de muros como en la instalación de estructuras en bóveda. Las necesidades cada vez más urgentes de distinguir claramente entre el espacio del clero y el espacio de los laicos, de concentrar en el área presbiterial los altares y, al mismo tiempo, de conceder importancia a las reliquias y permitir, al menos en determinados momentos, su exhibición pública, llevará durante los siglos X y XI al desarrollo de muchas fórmulas monumentales, con multiplicación de ábsides (San Miguel de Cuixá), criptas externas orientadas al este, en eje con la iglesia, con uno o más niveles (San Emerano de Ratisbona), presbiterios con deambulatorio sobre dos niveles con capillas radiales (Tournus), etc. Sin embargo, las primeras tentativas datan ya de mediados del siglo IX.

Planimetría compleja y mejores técnicas de construcción

En San Germán de Auxerre (841-859) y algunos años después

en San Pedro de Flavigny (864-878) se desarrolla un extraordinario sistema de circulación periférica en dos planos: la planta de la cripta, donde un pasillo en ángulo recto circunda una gran *confessio* de tres naves y conduce al este hacia una rotonda con deambulatorio, está repetida con absoluta perfección en el nivel del coro.

Finalmente, Angilberto (*ca.* 745-814), abad de Centula, desarrolla, alrededor de 790, un segundo y espectacular modo de dar a las reliquias la importancia que se merecen. Elige para su iglesia abacial una planta bipolar caracterizada por un cuerpo basilical de tres naves que une dos sectores centralizados con transeptos salientes, cubiertos por dos imponentes torres. Al este está el santuario de San Ricario (Saint-Riquier), mientras que el sector occidental se articula en tres niveles: el plano a tierra (llamado en las fuentes *crypta*), cubierto por bóvedas de arista sobre pilares, funge de entrada a la iglesia y conserva el relicario más importante de la abadía, la *capsa maior*, que contiene 25 reliquias cristológicas; la tribuna superior, sobre la que se asoman las galerías, colocada a un nivel aún más alto, aloja el altar del Salvador y es una verdadera iglesia que se usa en las más importantes fiestas del año litúrgico y, en particular, durante el Triduo Pascual. A la iglesia superior y a las galerías se sube a través de escaleras de caracol instaladas en torrecillas laterales. Se trata del primer ejemplo de estructura polivalente, generalmente llamada *Westwerk*, que tendrá la más amplia difusión en el mundo carolingio (Minden, Reims, Fontanelle). Este tipo de construcción ejercerá una enorme influencia, como veremos, en las muchas tipologías de cuerpos occidentales otonianos y románicos. No obstante, hoy sólo queda como testimonio de él la abadía de Corvey en Sajonia, cuyo *Westwerk* fue construido alrededor de 873 sobre la iglesia abacial de San Esteban, consagrada 30 años antes. En el siglo X la estructura del *Westwerk* o "ante-iglesia" de San Salvador de Werden, consagrada en 943, es la que por su forma, por su autonomía con respecto a la iglesia, de la que está separada por un diafragma mural, y por su empleo

litúrgico, está más cercana al prototipo carolingio. La mayor diferencia es la renuncia al arreglo en dos planos del sector central.

Véase también

"Los programas figurativos del cristianismo en Occidente", p. 730; "Los programas figurativos del cristianismo en Oriente", p. 749.

EL ESPACIO SAGRADO DEL JUDAÍSMO

LUIGI CARLO SCHIAVI

Análogamente a lo que ocurre con los edificios de culto cristiano en los orígenes, el espacio sagrado del judaísmo a menudo está constituido, hasta el siglo v, por una readaptación de los espacios libres en las viviendas privadas. Sólo en Galilea, ya desde el siglo III se registra la existencia de sinagogas con un edificio de estructura específicamente basilical, que se difundirá más tarde en consonancia con la tipología de las iglesias cristianas de la época. Se acostumbra la planta longitudinal de tres naves con un tabernáculo-armario (que contiene el arca sagrada con la Torá) orientado al este, a menudo con un ábside, de modo que la plegaria de los fieles se dirige hacia Jerusalén; enfrente del tabernáculo se ubica el púlpito elevado del lector. A una sustancial sobriedad arquitectónica a menudo hace de contrapunto una suntuosa decoración pictórica o musiva.

EL ORIGEN DE LA *DOMUS ECCLESIAE* JUDÍA

El término *sinagoga* proviene de la traducción griega del hebreo *Beit Kenneset* y conserva su sentido de "lugar de asamblea". Para

estudiar la historia del espacio sagrado del judaísmo en el curso de la Edad Media es necesario concentrarse, sobre todo, en el área sirio-palestina. Antes del siglo V el entorno destinado a las celebraciones religiosas, análogamente al lugar de culto cristiano de edad preconstantiniana, no se caracteriza por una correlación precisa entre formas y funciones, tratándose, más bien, de simples espacios libres en el interior de las viviendas privadas. Un caso particularmente significativo (pues está en estrecha conexión espacial con la primera *domus ecclesiae* que conocemos) es el de Dura Europos, hoy en Siria, donde el lugar de culto se ubica en un complejo de modestos locales que circundan un pequeño patio. Alrededor de 245 la sinagoga se agranda, introducida por un verdadero atrio y, sobre todo, enriquecida con el más antiguo ciclo pictórico veterotestamentario hoy conocido. En seguimiento de las prescripciones rabínicas, es esencial (especialmente después del año 70, de la destrucción del segundo Templo de Jerusalén) que las sinagogas se orienten hacia Jerusalén, que la entrada se encuentre en el lado opuesto y que, orientada con la entrada, se ubique la *mezuzah*, un pequeño recipiente de madera o metálico en el que se custodia un pergamino sobre el que están redactados algunos versos de la Torá.

La sinagoga: el lugar de la asamblea

La sinagoga también asume la función de sede para las asambleas, para el ejercicio del poder y para la instrucción. Entre los siglos V y VIII, sobre todo en Palestina y en Galilea, la sinagoga conoce una naturaleza tipológica caracterizada por fuertes asonancias con la estructura de las basílicas paleocristianas. De hecho, se documentan sinagogas de Galilea (por ejemplo, Cafarnaúm) que ya desde el siglo II adoptan un edificio basilical; así pues, algunos estudiosos han considerado la hipótesis de una influencia directa sobre los modelos de construcción de las primeras iglesias cristianas de la región. La sinagoga es, pues, en la mayoría de los casos, un salón longitudinal, rematado en su extremo oriental por un amplio ábside, en el cual se ubica el tabernáculo-arca *(Aron ha Kodesh)*

La estructura basilical

que contiene los rollos de la Ley. Los textos son recitables por el lector sobre una plataforma adaptada a tal propósito o sobre un púlpito *(bimah* o *tevah)* ubicado en el centro del salón o frente al arca. Esta última está iluminada sin interrupción por una lámpara *(ner tamid)* que se inspira en la *Menorah*, el candelabro de siete brazos del Templo de Jerusalén. Si el área disponible lo permite, el espacio sagrado está subdividido por un atrio en forma de vestíbulo. Rigurosa, sobre todo en la plena Edad Media, es la subdivisión entre los espacios de los hombres y los que están destinados a las mujeres, las cuales asisten a las celebraciones sólo desde el matroneo o desde un vano secundario. La sinagoga —prescribe el Talmud— debe ser el edificio más elevado de la ciudad. Gracias a las investigaciones arqueológicas se conocen numerosas sinagogas datables entre los siglos III y VIII. La datación más antigua corresponde a un grupo de sinagogas ubicado en Galilea, y la más antigua de todas parece ser la de Jericó. A menudo, a la sobriedad arquitectónica hace contrapunto una suntuosa decoración musiva, como en el caso de la sinagoga de Beit Alfa (517-528).

MODELOS POSTERIORES EN OCCIDENTE

En Occidente, en Europa central, el espacio sagrado de los judíos se construye en una o dos naves, con tipos distintos de coberturas. Las estructuras que han sobrevivido (posteriores al año 1000) permiten darse una idea sobre la adaptación a los diversos estilos arquitectónicos y a las técnicas de construcción locales. Un caso especial es la sinagoga de Worms: construida en 1034, tuvo originariamente una nave única; reacondicionada en 1175 con elementos característicos de la dominante edad románica, comparables a los de la catedral local, ve en 1213 la anexión de una segunda nave, con un plano perpendicular al salón más antiguo, reservado para las mujeres. Otros ejemplos interesantes de naves gemelas se

Evoluciones estilísticas

localizan en Praga (1280), Ratisbona (antes de 1227) y, al concluir la Edad Media, en Cracovia (siglo XV). Se llega a aplicar también, en todo caso, la estructura de salón único (Espira en 1096, Bamberg, Leipnick, Miltenberg). Los edificios españoles son muy interesantes: se caracterizan por una sugerente combinación de exigencias litúrgicas peculiares e influjos moriscos. Sevilla, en donde se encuentran hasta 23 sinagogas, es uno de los casos más estudiados en este aspecto. También se caracterizan por una grandilocuente monumentalidad las sinagogas de Toledo: la primera (finales del siglo XII) tiene una planta de cinco naves, subdivididas por columnas de sección octagonal que sustentan arcos de herradura, y está enriquecida con estucos y capiteles decorados con tramas entrelazadas; un aparato decorativo de alta calidad también caracteriza la segunda sinagoga de Toledo (El Tránsito), construida en 1357, recubierta por un techo artesonado de madera y decorada con una rica ornamentación musiva y, en las ventanas, con bardas de alabastro.

Véase también

"Jerusalén", p. 693.

LOS ESPACIOS DEL PODER

LUIGI CARLO SCHIAVI

El palacio residencial del soberano, lugar de audiencia, sede de la administración, es durante toda la Edad Media el edificio al que se vincula la representación del poder. Las soluciones espaciales en la edificación de estos palacios son diversas, pero están determinadas en buena medida por el modelo del edificio imperial romano. Del vínculo con este inalcanzable prototipo se originan las experiencias más interesantes de los siglos VI-VIII, también en lo concerniente a los centros del poder eclesiástico (piénsese en el palacio episcopal de Parenzo), que desde la

época de Constantino ya pertenecían a la esfera de la administración pública. Los nuevos soberanos romano-bárbaros se establecieron en los edificios públicos romanos para señalar la legitimidad de su gobierno. En el norte de Europa, los carolingios construyen enormes **palatia** ***en vastos espacios abiertos, donde las preferencias del proyecto no están condicionadas por estilos preexistentes; por otro lado, los modelos residenciales clásicos se adoptan con la mayor libertad. El ejemplo máximo es el palacio de Aquisgrán, del que se conserva en óptimo estado la famosa Capilla Palatina. Ésta encuentra su contraparte ideal, a manera de grandilocuente manifiesto político, en el palacio papal de Letrán en Roma, ampliamente transformado al final del siglo viii por el papa León III.***

LOS *PALATIA*

En el curso de la Edad Media el espacio del ejercicio y la representación del poder se identifica principalmente con el palacio. El palacio es la residencia del soberano, lugar de audiencia, sede de una administración estable y de una cancillería. A éste suele estar asociada una capilla palaciega, sagrario de la dinastía real y lugar de culto privado del soberano; es decir, lugar de su relación personal con lo divino, que remite a las raíces mismas del concepto de majestad. Desde el punto de vista arquitectónico la suma de funciones públicas y privadas desemboca en una miríada de soluciones diferentes, pero el palacio imperial romano se mantiene como un modelo formal inalcanzable y como el símbolo de soberanía legítima y universal para toda la arquitectura palaciega de la Edad Media.

La sede del poder político

Al mismo tiempo, en el ámbito urbano, también la Iglesia relaciona la expresión de su propia autoridad con la

monumentalidad de las construcciones eclesiásticas. La atracción, ya en época constantiniana, del clero hacia la esfera de la administración pública impulsa un mecanismo que se desarrollará libre y vertiginosamente después de la caída del Imperio de Occidente y con la transferencia *de facto* a la Iglesia de las funciones civiles y de gobierno. En Roma y en las más grandes ciudades del imperio el crecimiento arquitectónico de la *domus episcopalis* refleja de modo ejemplar la duplicidad del poder, espiritual y temporal, del obispo. El complejo catedralicio se edifica en el interior de las murallas urbanas con uno o dos salones de culto, un baptisterio, entornos residenciales y servicio para el clero, pero también incluye espacios de asamblea que imitan la construcción pública imperial. Un ejemplo perfectamente conservado de sala de audiencia episcopal, con evidentes influencias del estilo palacial romano tardío, es el obispado de la catedral de Parenzo, en Istria, de la época del obispo Eufrasio (mediados del siglo VI). La sede episcopal se contrapone, pues, materialmente a los espacios del poder público. El caso de Milán, capital bajo Maximiano (*ca.* 240-310, emperador a partir de 286), es muy elocuente, con los dos polos instalados en sectores opuestos con respecto al centro: al suroeste la vasta área residencial imperial, destinada a disgregarse en el curso de la Alta Edad Media hasta quedar de ella, alrededor del año 1000, sólo un recuerdo vago, cuyas huellas se adivinan en algún topónimo (iglesia de San Jorge en Palacio); al noreste el complejo catedralicio, ampliado de modo impresionante por Ambrosio (*ca.* 339-397, obispo a partir de 374), luego por los carolingios, y, de nueva cuenta, durante los años del arzobispado de Ariberto (*ca.* 975-1045, obispo a partir de 1018), con obras cuya magnitud es proporcional al peso político del obispo.

La sede de la autoridad eclesiástica

Al principio del siglo VI el emperador Anastasio I de Bizancio (*ca.* 430-518, emperador a partir de 491) accede a delegar sus poderes sobre la Galia a Clodoveo (*ca.* 466-511, rey a partir de 481 / 482), y con estos poderes va el derecho de usar los *palatia*. Los

nuevos soberanos romano-bárbaros se establecen en los edificios públicos romanos *(palatia* imperiales y *praetoria* de los gobernadores) para señalar la absoluta legitimidad de su gobierno. Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474) restaura en Rávena el edificio de Honorio (384-423, emperador a partir de 395), del que queda una imagen musiva en San Apolinar el Nuevo, y readapta como residencia de una corte itinerante los palacios públicos de Pavía y Verona, usados posteriormente por los lombardos. De otras edificaciones, como el palacio de Teodolinda (?-628, en el poder a partir de 616) en Monza, nada se sabe, pero hubo nuevas sedes, fundadas en *curtes regiae* rurales, como Corteolona. El palacio central del rey sirve de modelo a los palacios ducales y, en la época carolingia, a los palacios condales. La fragmentación del orden central y el fortalecimiento en los siglos IX-X de los poderes señoriales territoriales producirán una multiplicación de edificios caracterizados —como, por lo demás, ocurre también con los edificios del poder eclesiástico— por el uso de nuevos elementos arquitectónicos vinculados cada vez más con urgentes necesidades de defensa.

Recuperaciones y nuevas fundaciones

En el norte de Europa

En Italia los carolingios siguen promoviendo la restauración de los palacios públicos pero, al mismo tiempo, favorecen el reordenamiento de las instituciones eclesiásticas y el fomento de las catedrales (que acabarán por dominar el espacio urbano). En el norte de Europa, en el centro geográfico de su poder, los carolingios construyen, por el contrario, enormes *palatia* en vastos espacios abiertos, relacionados con las bases territoriales y patrimoniales de la dinastía y en posiciones estratégicamente importantes. Aquí las preferencias del plano arquitectónico están libres del condicionamiento de estilos preexistentes y, por otro lado, los modelos

Los palatia carolingios, verdaderos

manifiestos políticos

residenciales clásicos se adaptan más libremente, siempre con la intención de enfatizar la tradición imperial. Se desarrollan programas constructivos que comportan verdaderos manifiestos políticos, a los cuales regresará, en los siglos posteriores, la arquitectura palacial otoniana. Se conocen, gracias a excavaciones arqueológicas, algunas residencias regias carolingias, como las de Paderborn o Ingelheim, y (de primera importancia) se preserva en parte el edificio de Aquisgrán, residencia principal, la "segunda Roma" que más que cualquier otro edificio tenía que expresar la nueva dignidad imperial y, como tal, fue muchas veces imitada en cuanto a su elemento más característico: la Capilla Palatina, entre los siglos IX y XI (piénsese en San Juan Evangelista de Lieja, entre 972 y 1008; o en Santa María de Ottmarsheim, 1030-1049). También en Aquisgrán se distinguen claramente los dos polos, el sagrado, al sur y el residencial-deliberativo al norte. El *aula regia* (salón del rey o sala de la asamblea) es un gran espacio rectangular (47.5 × 20.8 m, con un ábside), relacionado con el modelo de la basílica palaciega de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) en Tréveris, pero caracterizado por la inclusión de otras dos exedras en los costados largos. Un pórtico adosado al sur se enlaza con la larga galería, en dos niveles, que cierra al oeste el complejo, y que conduce a la Capilla Palatina. Precedida originalmente al oeste de atrio con exedras y de un antecuerpo *(Westwerk)*, la capilla, externamente de 16 lados, tiene un núcleo central octagonal cubierto por una cúpula de ocho gajos y circundado por un deambulatorio con galería. Las altas arcadas de la tribuna se articulan con un doble registro de columnas. Para los materiales preciosos de la construcción, Carlomagno (742-814) reutiliza, por concesión papal, *spolia* de Roma y Rávena. El clasicismo de los decorados elaborados específicamente para este espacio, como las puertas de bronce, son uno de los más claros símbolos de la *renovatio* carolingia. Excepcional tuvo que ser, sobre todo, la decoración musiva de la cúpula, con la representación apocalíptica de Cristo

Carlomagno y la recuperación de lo antiguo

rey en la Jerusalén Celeste, que establecía un tipo de correspondencia simbólica con el emperador, su semejante en la tierra, cuyo trono estaba colocado en el sector occidental de la tribuna.

Los palatia de los papas

En las mismas décadas, en Roma, el papado, que recién se ha dotado, gracias a la redacción de la célebre falsificación conocida como la *Donación de Constantino*, de un instrumento fundamental sobre el cual justificar sus aspiraciones autónomas y universalistas, emprende una amplia transformación del área de Letrán, que a partir del siglo IX dejará de llamarse *patriarchium* para asumir el nombre de *palatium*, vinculado con la dignidad imperial. Si ya Juan VII (?-707, pontífice a partir de 695), al principio del siglo VIII había intentado desplazar la residencia papal al Palatino, para ocupar así el centro del poder de Augusto, los papas Zacarías (?-752, pontífice a partir de 741) y Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772) expanden la sede lateranense con una galería, nuevos edificios residenciales y ricos acabados decorativos. Especial mención, al concluir el siglo, merece el papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795), que ordena construir dos inmensos triclinios. El primero, destruido en 1588, fue un entorno rectangular dotado de hasta 11 ábsides (el mayor al fondo y cinco a cada lado): es evidente que el modelo era el triclinio "de los diecinueve divanes" del edificio imperial de Constantinopla. El segundo (798-799), de planta tricónquida, estaba ubicado en el ala este de la residencia lateranense, y llevaba en la decoración musiva del ábside mayor el sentido del programa político papal, que hacia referencias, a la vez, a Constantinopla y a Aquisgrán. Sobre la izquierda del ábside, en el cual estaba representado el tema de la misión de los apóstoles, se podía ver a Cristo que consignaba el lábaro a Constantino y el palio a san Pedro; a la derecha, el mismo san Pedro estaba representado en el acto de entregar el palio al papa León y el estandarte a Carlos, quien, así, se identificaba figurativamente con el antiguo emperador, como defensor de la Iglesia, en el espíritu de la donación.

Véase también

"La ascensión de la Iglesia de Roma", p. 148; "La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas", p. 152; "Los emperadores y la iconoclasia", p. 178; "El Siglo de Hierro del pontificado", p. 247.

Monumentos y ciudades

EL ARTE FIGURATIVO EN ROMA

GIORGIA POLLIO

Las manifestaciones artísticas de Roma en los siglos de tránsito de la edad imperial a la Edad Media están definidas por una equilibrada dialéctica entre la constante referencia a los imponentes testimonios monumentales de la Antigüedad tardía (especialmente las basílicas de San Pedro, San Pablo y lateranense) y a las nuevas aportaciones provenientes de los principales centros de la cristiandad oriental.

DE LA ROMA IMPERIAL A LA ROMA CRISTIANA

De la impresionante serie de edificios cristianos erigidos en Roma por el emperador Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306), inmediatamente después del Edicto de Milán de 313 (con el que se concedía la libertad de culto a los cristianos), muy pocos pueden ofrecernos hoy siquiera una idea del panorama, al menos parcial, de su antiguo aspecto. Un eco de la riqueza y la variedad de sus aparatos decorativos puede percibirse en el mausoleo construido para Constantina o Constaza (*ca.* 318-354), hija de Constantino, entre 337 y 351 (quizás en 361).

El edificio tiene una planta central con un deambulatorio anular interior cubierto por una bóveda de cañón revestida de mosaicos en los que se alternan sectores dedicados a motivos figurativos y

sectores adornados con motivos geométricos, según un repertorio de remota ascendencia helenística empleado ya desde mucho antes en contextos funerarios a todo lo largo del Mediterráneo. Los casquetes de los dos nichos laterales albergan, en cambio, dos representaciones en mosaico de inequívoco tema cristiano, muy alteradas por remodelaciones posteriores: en un lado, Cristo entrega a Pedro las llaves *(Traditio clavium);* en el otro, Cristo entrega a Pedro la ley, en presencia de un san Pablo que aclama *(Traditio legis).* En el evidente protagonismo de los dos principales apóstoles, y en particular de Pedro, es fácil percibir la reivindicación de la primacía de la Iglesia de Roma; además, probablemente en esos mismos años una *Traditio legis* había remplazado la anterior decoración abstracta del ábside de San Pedro en el Vaticano.

La adhesión oficial de la familia imperial al cristianismo favorece la penetración y la difusión de la nueva religión en la clase social aristocrática. De probable destino gentilicio es, en efecto, el códice conocido como *Quedlinburger Itala* (Berlín, Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, *Theol. lat.* f. 485), que contiene los textos de Samuel y Reyes en la más antigua versión latina de la Biblia y que está lujosamente ilustrado. El códice es, verosímilmente, un producto romano, realizado entre los siglos IV y V por el mismo artesano al que se le atribuye otro manuscrito, esta vez de contenido tradicional, el llamado *Virgilio Vaticano* (Ciudad del Vaticano, BAV, *Vat. lat.* 3225), que contiene los textos de la *Eneida* y las *Geórgicas*, y también está adornado con ilustraciones. Las imágenes de ambos códices parecen todavía inspiradas por la pintura del siglo I, pero subvierten la concepción del espacio, que ya está reducido a un marco en el que se apiñan los protagonistas.

Los códices ilustrados, textos paganos y cristianos

La producción de manuscritos de carácter cristiano y de carácter pagano por un mismo *scriptorium* refleja una situación común de otros ámbitos de la cultura y de la producción artística, como los talleres de los artistas lapidarios que producen

sarcófagos lo mismo paganos que cristianos. La posibilidad de satisfacer las más diversas exigencias de un público heterogéneo y todavía suficientemente numeroso permite la supervivencia de obrajes artesanales; éstos se diversifican en tal grado que, según la necesidad, se vuelven capaces de ofrecer sus servicios para empresas mucho más laboriosas. En efecto, el mismo taller responsable del *Quedlinburger Itala* y el *Virgilio Vaticano* podría haberse hecho cargo de los mosaicos de Santa María la Mayor. La basílica, atribuida solemnemente al patrocinio de Sixto III (?-440, pontífice a partir de 432) según la inscripción dedicatoria, es una de las primeras obras que resultan de la encomienda papal y no de la encomienda de la corte imperial (que ya se ha trasladado a Constantinopla). La intensa vocación clasicista del proyecto arquitectónico puede apreciarse en la recuperación del entablamento rectilíneo en vez de arcadas para separar la nave lateral de las centrales y en el empleo de capiteles jónicos (aunque los elementos actuales, como las columnas, son de restauración dieciochesca). A lo largo de las paredes de la nave se suceden paneles en mosaico con las más antiguas representaciones monumentales que nos han llegado de episodios del Antiguo Testamento, originalmente aislados como cuadros dentro de marcos de estuco. La serie pictórica se dedica a la verdad histórica de la epopeya del pueblo de Dios conducido por sus patriarcas y caudillos, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y Josué. Sobre el arco absidal el relato sagrado, esta vez dedicado al Nuevo Testamento, aborda una narración continua en registros sobrepuestos que flotan sobre un fondo dorado. Se representan ahí episodios de la infancia de Cristo, con un énfasis especial en la figura de la Madre de Dios, que aquí hace su primera aparición, adornada con vestimenta regia, traduciendo en imágenes la doctrina teológica elaborada durante el reciente Concilio de Éfeso (431), en oposición a la herejía nestoriana, que niega la naturaleza divina de Cristo. Todavía se debate, sin embargo, el tema que pudo tener el ábside original, demolido a causa de los trabajos promovidos por

Obrajes artesanales versátiles y productivos

el papa a Nicolás IV (1227-1292, pontífice a partir de 1288) para dotar a la basílica de un transepto.

León Magno (*ca.* 400-461, pontífice a partir de 440), tras suceder a Sixto III, continúa su obra y ordena dos ciclos pictóricos análogos que ilustran escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento a todo lo largo de las paredes de las naves mayores de las dos basílicas apostólicas, la constantiniana de San Pedro en el Vaticano y la de San Pablo Extramuros, construida un poco después, en las postrimerías del siglo anterior, sobre la modesta capilla de San Pablo por voluntad de los emperadores Teodosio I (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), Honorio (384-423, emperador a partir de 393) y Valentiniano II (371-392, emperador a partir de 375). Las pinturas de San Pedro obviamente se perdieron en el curso de la radical reconstrucción renacentista de la basílica; las de San Pablo, en cambio, milagrosamente se preservaron hasta el siglo XIX, aunque serían destruidas por el terrible incendio de 1823. Así pues, sólo a partir de reproducciones podemos reconstruir el aspecto de los antiguos ciclos que fueron imprescindibles puntos de referencia para el imaginario medieval, en virtud del extraordinario prestigio que se les reconoce a las dos basílicas apostólicas que, junto a la lateranense, constituyen la sede del obispo romano. El ábside de esta última, después de una inicial decoración abstracta, recibió un mosaico que representaba a Cristo y sus apóstoles.

San Pedro en el Vaticano y San Pablo Extramuros

Una teofanía, derivada del tema apocalíptico del segundo advenimiento de Cristo al final de los días, reaparece, al inicio del siglo VI, en los mosaicos del ábside de la basílica de San Cosme y San Damián. La iglesia se incluye en un entorno perteneciente al complejo del Foro de la Paz, caído en desuso a pesar de su ubicación en el antiguo corazón de la ciudad y, por lo tanto, cedido al papa Félix IV (?-530, pontífice a partir de 526) por el soberano godo Teodorico (*ca.* 451-526, emperador a partir de 474). El mosaico representa un Cristo triunfalmente engalanado con la toga dorada, rodeado por san Pedro y san Pablo que, a su vez,

presentan ante la divina majestad a los santos titulares Cosme y Damián y, en los extremos, a san Teodoro y al papa que comisionó la obra (hoy en la versión de la reconstrucción del siglo XVII), que aparece por primera vez en su misma sede, inaugurando así una larga tradición. Hace de fondo un paisaje paradisiaco con un cielo de intenso azul jaspeado y una escalinata de nubes rojizas. En la solemne *gravitas* de los cuerpos, todavía capaces de proyectar sombras verdaderas sobre el plano de pose, y en la sabia caracterización de los rostros con grandes ojos dilatados, que se inspiran en la retratística romana de la Antigüedad tardía, se alcanza a escuchar el canto del cisne de la gran escultura tridimensional destinada, en muy breve tiempo, a caer en un eclipse de varios siglos.

La basílica de San Cosme y San Damián

Refundación cristiana: crisis y reacción en torno al culto de los mártires

Nos aproximamos a los umbrales de la Guerra Gótica (537-553), uno de los momentos más críticos en la historia de Roma que, gravemente derruida por los continuos asedios, se ve reducida al rango de una entre muchas ciudades del imperio, mientras que la sede del gobierno imperial se traslada a Rávena. Roma, marginada así por la corte, funda su propia autoridad en la posesión de las reliquias de innumerables mártires, especialmente, antes que cualquier otro, Pedro y Pablo. Pelagio II (?-590, pontífice a partir de 579) celebra los restos mortales del protomártir Lorenzo con la construcción de una basílica *ad corpus*, edificada directamente sobre su tumba, socavando la colina circundante. El ábside original se perdió con la ampliación del siglo XIII, pero se ha preservado el arco circundante con sus mosaicos. En ellos, un Cristo sentado sobre el globo celeste está rodeado por los santos Pedro y Pablo, que abren el paso al titular de la iglesia, Lorenzo, quien introduce al papa Pelagio en calidad

En Roma proliferan las basílicas

de patrón de la obra; en la parte opuesta se puede ver a san Esteban y a san Hipólito, cuyas reliquias se creía que estaban sepultadas en el mismo cementerio. En el rostro de Lorenzo y, sobre todo, en el de Pelagio II es posible percibir la vitalidad de la perdurable tradición retratística romana. Las figuras se recortan

San Lorenzo

sobre un fondo dorado que, generalmente, se interpreta como una prueba del impacto de la estética bizantina sobre el lenguaje figurativo romano, pero, en realidad, esta elección pudo haber estado determinada también por la intención de explotar los reflejos luminosos que las hojas de oro podían proyectar en la penumbra de este entorno semisubterráneo.

Gregorio I Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) interviene poco después en la tumba del apóstol Pedro, donde hace construir una cripta con planta anular, apta para recibir el incesante flujo de peregrinos. Es quizás una empresa menos laboriosa que la del papa Pelagio, pero tiene decididamente un impacto simbólico mucho mayor. El enérgico Gregorio Magno, según una amplia visión de su tarea pastoral, emprende la campaña de evangelización de los pueblos de las islas británicas. Es probable que los misioneros allí enviados estuvieran dotados de instrumentos litúrgicos indispensables para la celebración del

La tumba de san Pedro

culto, incluidos códices con las Sagradas Escrituras preparados específicamente con este propósito. Acaso el último vestigio de esto sea el *Evangeliario* de san Agustín de Canterbury (Cambridge, CCC 286) con un retrato del evangelista Lucas y una serie de ilustraciones neotestamentarias que, si de veras estuvieron inspiradas por las secuencias de las basílicas urbanas, pudieron contribuir a la difusión del lenguaje figurativo romano al otro lado del canal de La Mancha.

En 609 se convierte al culto cristiano, con una dedicatoria a la Virgen, el Panteón, monumento simbólico de la Antigüedad, obsequiado a la Iglesia por el emperador Focas (547?-610, emperador a partir de 602). Presumiblemente de estas fechas

debe datar también el icono de la *Virgen con Niño* todavía preservado en el edificio. No se excluye que la imagen, pintada al encausto sobre tablones de ciprés, fuera concebida originalmente de figura entera, en cuyo caso habría sido de un tamaño muy considerable.

Aunque todavía hay controversia sobre su procedencia (si romana o de importación constantinopolitana), al menos su datación alrededor de 609 se basa en argumentos históricos sólidos. La cronología de las otras imágenes marianas antiguas sobre madera que se preservan aún en Roma es, en cambio, mucho más esquiva y, por lo tanto, mucho más debatida. A los principios del siglo VI podría remontarse la venerada *Salus Populi Romani* de Santa María la Mayor, totalmente repintada en el siglo XII y, por lo tanto, difícil de datar y evaluar. Oscila entre una atribución al siglo VI (una fecha cercana a los mosaicos de San Cosme y San Damián) o al siglo siguiente la *Virgen con Niño* procedente de Santa María la Antigua y que hoy se encuentra en Santa Francisca Romana. Redescubierta gracias a una restauración moderna que consiguió remover las capas de pintura posteriores, está reducida a un fragmento cuyas dimensiones son, en todo caso, suficientes para certificar su primitiva grandeza. El peculiar gigantismo de estos recuadros es uno de los argumentos aducidos por quienes consideran que son de ejecución local.

El Panteón

ROMA, ENCRUCIJADA DE “PUEBLOS DEL ORIENTE”

En el curso del siglo VII Roma acoge a personajes y comunidades de extracción “oriental”: desde mediados del siglo y durante casi cien años se suceden en el solio de Pedro pontífices helenófonos del más variado origen; con la conquista árabe de Tierra Santa, además, Roma se convierte en el refugio de las comunidades monásticas en fuga; por último, es el destino de un incesante aflujo de peregrinos que, además de traer consigo ventajas

económicas, garantizan también un estatus internacional a la ciudad.

A la iniciativa de un papa dálmata, Juan IV (*ca.* 580-642, pontífice a partir de 640), se debe la creación de un oratorio adjunto al baptisterio lateranense para resguardar las reliquias de santos trasladadas desde sus países de origen. La obra, llevada a cabo por su sucesor Teodoro I (?-649, pontífice a partir de 642), está coronada por un mosaico que sintetiza creativamente muchos temas y da lugar a una original reelaboración de la iconografía de la Ascensión: el casquete del ábside muestra un imponente busto de Cristo entre arcángeles, en homenaje a la representación que se encuentra en el ábside de la cercana basílica, mientras que en el hemiciclo inferior, en eje con el Salvador, se representa a una virgen que ruega desde el centro de una fila de santos, *in primis* los patronos romanos Pedro y Pablo.

Las comisiones papales

Al mismo Teodoro I, nativo de Jerusalén, se debe igualmente el insólito tema del mosaico de la capilla de San Primo y San Feliciano cerca de Santo Stefano Rotondo: las efigies de los dos santos titulares, cuyas reliquias fueron trasladadas ahí desde un cementerio suburbano, rodean una cruz cubierta de joyas, coronada por un busto de Cristo encerrado en un clípeo que pudiera provenir de las imágenes veneradas en los santuarios palestinos. Se han perdido los prototipos de éstas, pero quedan réplicas reproducidas sobre objetos de culto que llevaron consigo a Europa los peregrinos de Tierra Santa (como ocurre también con las numerosas vinajeras conservadas en el Tesoro de la Catedral de Monza).

Podrían remontarse, por otro lado, al asentamiento en Roma de una comunidad monástica huida de Jerusalén (conquistada por los musulmanes en 638) los restos de un ciclo cristológico acompañado de inscripciones en griego y hallado durante las excavaciones de la antigua basílica de San Saba, en el pequeño Aventino.

Juan VII (?-707, pontífice a partir de 705), otro papa de estirpe

griega, como nos lo aclara su detallada biografía incluida en esa valiosa fuente que es el *Liber Pontificalis*, abre el siglo nuevo con una serie de obras basadas en la devoción mariana. En efecto, el papa ordena la remodelación de la iglesia del foro dedicada a la Virgen (Santa María la Antigua) disponiendo la sustitución del anterior ciclo pictórico del presbiterio (pintado a mediados del siglo VII) por un nuevo ciclo cristológico, rematado con una monumental *Adoración de la Cruz*. Se debe probablemente también a su encargo la extraordinaria Virgen Reina, conocida como *Virgen de la Clemencia*, pintada de cuerpo entero sobre un retablo resguardado en la iglesia de Santa María en Trastevere. Finalmente, también ordena decorar la misma capilla fúnebre con un elocuente programa visual basado en una monumental *Virgen Reina* en pose de oración circundada por escenas del Nuevo Testamento y de los Evangelios apócrifos marianos. En el contexto de la capilla destinada a contener la sepultura del papa, la Virgen en ruego asume la peculiar figura de mediadora ante Dios para la salvación del alma del difunto. El edificio, originalmente adosado a la basílica de San Pedro, fue demolido en el curso de las obras renacentistas y, por lo tanto, sólo lo conocemos gracias a copias. En realidad, se preservaron muy pocas piezas de sus mosaicos (esparcidos entre diversas sedes), por lo que es una verdadera fortuna que se haya conservado justo la *Virgen Reina*, actualmente en San Marcos de Florencia.

La devoción mariana

El inicio, en 726, de la crisis iconoclasta provocada por el emperador bizantino León III *el Isaurio* (*ca.* 685-741, emperador a partir de 717), señala una fractura irreparable con el papado romano, desde siempre hostil a la injerencia imperial en cuestiones teológicas. La contienda se traduce en una serie de edificaciones papales a emulación de obras y estructuras constantinopolitanas, cuyo objetivo específico es reafirmar el protagonismo de Roma y de su Iglesia frente a la ortodoxia. La ciudad se convierte en un punto de referencia y en un refugio para los opositores de la iconoclasia. Puede interpretarse como un

manifiesto antiiconoclasta la imagen pintada en ese momento del papa Pablo I (?-767, pontífice a partir de 757) sobre la pared izquierda de la nave central de Santa María la Antigua, que, un siglo antes, había sido un importante centro monástico griego. A los lados de un Cristo en trono, se disponen dos secuencias pictóricas con los Padres de la Iglesia griega y pontífices romanos, identificados con los nombres inscritos en griego, unidos en la defensa de la ortodoxia y la legitimidad de las imágenes sagradas. A la época de Paulo I también se remonta la imagen pintada en el ábside de un gigantesco Cristo cuya talla excepcional ya supone un valor análogo de iconodulía.

Iconoclasia, Roma y Constantinopla

Cerca de la misma iglesia de Santa María la Antigua, pocos años antes, durante el pontificado de Zacarías (?-752, pontífice a partir de 741), Teodoto, titular del importante cargo de primicerio de la administración papal, hace construir para sí y para su familia una capilla fúnebre adornada de pinturas. El programa pictórico consiste en una serie de imágenes votivas —verdaderos iconos murales, delante de los cuales se postran los retratos de Teodoto y sus parientes, y que culminan con la solemne *Crucifixión*, dispuesta en el nicho de la pared del fondo— integradas en un ciclo narrativo dedicado al martirio de san Ciriaco y santa Julita, titulares de la capilla. Los dos santos, madre e hijo, se representan en el acto de padecer una serie de feroces suplicios (incluido ser abrasados en un recipiente candente) que resisten con la impasibilidad característica de los héroes de Dios. En el estilo de estas imágenes se reconoce un fuerte influjo palestino, caracterizado por las largas vestiduras y el *colobium* del Cristo crucificado. A este mismo estilo se asocian las pinturas que destacan de un vano de la antigua diaconía de Santa María en Via Lata, ahora exhibidas en el Museo de la Crypta Balbi. También aquí vemos animadas escenas de martirio, esta vez el de san Erasmo, lo que confirma una cierta predilección por las narraciones hagiográficas.

Las constantes tensiones con el imperio, por lo demás incapaz de proteger a Roma de las renovadas hostilidades con los lombardos, inducen al papado a buscar protectores en otro lugar: los encuentra en los soberanos francos. La nueva alianza inaugura un periodo de relativa estabilidad que se traduce también en una febril actividad de reorganización en los sectores del urbanismo y de la construcción. Ya antes de la fatídica coronación imperial de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800) por el pontífice, Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772), según lo registra el *Liber Pontificalis*, presenta al soberano la solicitud de un suministro de grandes vigas adecuadas para la remodelación de los enormes techados de las antiguas basílicas.

El papa busca la protección de los francos

La invención del Sacro Imperio romano (de mítica fundación constantiniana) altera por fuerza las antiguas relaciones, reafirma la dependencia de la soberanía temporal (el emperador) hacia la autoridad divina (el pontífice) y encuentra una eficaz visualización en el mosaico encargado por el papa León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795) para el triclinio lateranense, un salón de asambleas del edificio episcopal. Una vez demolido el edificio, lo que quedaba del mosaico se trasladó en el siglo XVIII a su actual ubicación y sufrió posteriormente múltiples manipulaciones. De cualquier forma, todavía es posible reconocer en él dos grupos: en el primer grupo Cristo entrega el lábaro al emperador Constantino y el palio a san Pedro, o, quizás, al papa Silvestre I (?-335, pontífice a partir de 314); en el segundo es san Pedro quien entrega el palio obispal a León III y un estandarte al rey Carlos.

Con Pascual I (?-824, pontífice a partir de 817) se alcanza el clímax de las encomiendas arquitectónicas pontificias de esta época. El papa acelera el traslado de los cuerpos de los santos mártires de los cementerios suburbanos a las más seguras iglesias intramuros que, para la ocasión, viven una radical reestructuración, como lo demuestran las iglesias de Santa María

en Domnica, Santa Práxedes y Santa Cecilia. Las formas arquitectónicas de Santa María en Domnica, con su terminación de tres ábsides, ejemplifica la continuación de aquellas preferencias arquitectónicas inspiradas en modelos orientales que habían comenzado desde mediados del siglo anterior con San Ángel en Pescheria y luego se repetieron en Santa María en Cosmedin durante el pontificado de Adriano I. Así,

El ápice de la arquitectura papal

la colocación en el ábside central de una mayestática *Virgen en trono con el Niño* sólo tiene precedentes en el ámbito bizantino, mientras que las huestes de ángeles en adoración a su alrededor, con la prolongación de nimbos pintados y escalados en profundidad, retoma las filas angélicas de las pinturas sobre el arco absidal de Santa María la Antigua de tiempos de Juan VII. Santa Práxedes, en cambio, sede privilegiada de reliquias, aparece más orientada hacia el modelo de las antiguas basílicas martiriales locales: con su cuartel *(quadriportico)* delante de la fachada, el transepto y la cripta anular, aspira a ser una versión en miniatura de San Pedro. Tal como San Pedro había sido circundado densamente por mausoleos, también Santa Práxedes se ve rodeada de una capilla fúnebre para la madre del pontífice, Teodora. La capilla, dedicada a San Zenón, está revestida totalmente de mosaicos que presentan un programa basado en el tema del *Segundo Advenimiento de Cristo*. Al centro de la bóveda de arista del entorno, según una disposición jerárquica, domina un busto de Cristo encerrado en un clípeo triunfalmente levantado por cuatro ángeles. Todas las figuras que parecen surgir del fondo dorado se caracterizan por la espléndida calidad de su variada policromía.

El lenguaje figurativo carolingio parece entrar en Roma lenta y tardíamente, a pesar de una serie de códices donada a los papas por los soberanos, algunos de los cuales habían estado suntuosamente ilustrados, como la célebre *Biblia de San Pablo* obsequiada por Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) para su coronación imperial en Roma en 875 y *ab antiquo* resguardada en San Pablo Extramuros.

La escritura carolina y los

Hace falta esperar la década de los setenta del siglo IX para encontrar por fin el uso en Roma de la escritura carolina desarrollada en los *scriptoria* de la corte de Carlomagno. Uno de los códices en carolina pura localizado en un *scriptorium* urbano, una colección de cánones (Roma, Bibl. Vallicelliana, A. 5, ff. 14v-15r), presenta dos hojas ilustradas con imágenes de los apóstoles absortos en la escritura, que reproduce los dibujos nerviosos y los drapeados agitados característicos de las miniaturas de Reims. Sus animadas figuras presentan cierta afinidad con los ángeles protagonistas de una *Adoración de la Cruz* pintada sobre la fachada de la iglesia abacial de San Juan en Argentella, cerca de Palombara Sabina, fundación periférica en los límites de las propiedades de la poderosa abadía real de Farfa. Por lo tanto, en ausencia de elementos específicos que ayuden a la datación, se ha propuesto la controvertida pero fascinante hipótesis de identificar esta pieza pictórica como el único testimonio de pintura monumental carolingia de ámbito romano. Se trata, no obstante, de episodios aislados. En la Roma del siglo IX tardío los modelos para las pinturas se siguen buscando en el ya consolidado legado de ascendencia oriental “naturalizada” como romana. Desde finales del siglo VII, y luego todavía en los siglos VIII y IX, en los *scriptoria* urbanos también se producen códices en griego, a veces acompañados de ilustraciones, como una versión en griego del Libro de Job con comentario catenario (Ciudad del Vaticano, BAV, Vat. gr. 749) que pudo haber sido producida en Roma en el curso del siglo IX. Parece compartir este *milieu* el *Descenso a los Infiernos* pintado en una luneta de la nave derecha de la basílica inferior de San Clemente. Aquí, un imponente y joven Cristo imberbe irrumpe en los avernos pisoteando a Satanás y toma de la mano al anciano Adán para sacarlo de ahí. En este personaje, aislado de la escena en tal grado que lo separa una pequeña columna, se ha reconocido un retrato póstumo de san Cirilo, el apóstol de los eslavos, muerto en Roma en 869 y enterrado en San

códices miniados

Los códices en griego y la pintura de ascendencia oriental

Clemente. La pintura pudo decorar, así pues, su tumba. Probablemente son obra del mismo taller los ciclos pictóricos de la iglesia de Santa María de Secundicerio, mejor conocida como Santa María Egipciaca, fundada en un templo pagano de la época del papa Juan VIII (820-882, pontífice a partir de 872) por un laico, el segundo dignatario Esteban. Sus pinturas dedicadas a los santos orientales Basilio y María Egipciaca parecen reproducir las miniaturas de un códice bizantino.

La crisis del siglo X

El siglo X inaugura una fase de crisis: las importantes comisiones papales se vuelven cada vez más raras, aunque en cierta medida este fenómeno se contrarresta con el surgimiento de comisiones laicas o monásticas. A un particular, Petrus Medicus, se debe el encargo del complejo pictórico de Santa María en Pallara, más conocida como San Sebastián del Palatino. Se trata de las únicas pinturas atribuidas al siglo X cuyos datos históricos permiten una datación en las décadas de los setenta y los ochenta del siglo. El conjunto de temáticas seleccionadas entra en continuidad con las anteriores experiencias romanas: tal es el caso de la teofania del casquete absidal y, abajo, de la *Virgen Reina* escoltada por arcángeles y una procesión de santas, o bien, de los ciclos narrativos (conocidos ahora sólo por copias) dedicados al Nuevo Testamento y al martirio de san Zótico y san Sebastián, titulares de la iglesia. Quizás las pinturas de Santa María en Pallara son el testimonio más fehaciente de cómo todavía en el curso del siglo X se perpetúan temas y soluciones formales consolidadas desde el siglo anterior, antes que ser un precoz resultado de la renovación paleocristiana intencionalmente promovida por la Iglesia romana hacia finales del siglo XI bajo el impulso de la reforma de la Iglesia.

Véase también

“De la ciudad al campo”, p. 56; “La ascensión de la Iglesia de Roma”, p. 148; “La Iglesia de Roma y el poder temporal de los papas”, p. 152.

CONSTANTINOPLA

ANDREA PARIBENI

A pocas semanas de la victoria sobre su rival Licinio en Crisópolis, Constantino decide fundar una nueva capital y elige Bizancio. Otras metrópolis que se sienten injustamente desdeñadas se oponen a esta decisión; para ganarse el reconocimiento efectivo como capital, Constantinopla debe renovarse, rediseñando su fisonomía y adquiriendo una decoración urbana digna de su nueva categoría imperial. Al inicio la presencia de monumentos cristianos es limitada y no es sino a partir del siglo V ***cuando Constantinopla empieza a asumir las características de verdadera capital de la cristiandad en Oriente. Posteriormente, bajo Teodosio, la superficie de la ciudad se amplía; sin embargo, Justiniano es el verdadero protagonista de una imponente campaña de construcción y reestructuración de monumentos religiosos y civiles, cuya intención es hacer de Constantinopla el símbolo de su utopía política. Después de este periodo se abre una época de estancamiento para la ciudad, abatida por violentas epidemias que causan un severo decremento demográfico. Sólo con Basilio I, en el siglo*** IX***, reaparecen las señales de recuperación***.

NACIMIENTO DE UNA CAPITAL

En noviembre de 324, a sólo dos meses de la victoria obtenida en Crisópolis contra su rival Licinio (*ca.* 250-*ca.* 324, emperador a partir de 308), Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) decide fundar una nueva capital. La elección del emperador, quien había permanecido en muchas ciudades de los Balcanes y de Tracia en los años anteriores, recae en Bizancio. La antigua colonia megarense, incluso con las mejorías de la época severiana

—un conjunto de murallas urbanas, plazas porticadas, instalaciones termales cuya construcción había ido, en realidad, en disminución en el curso del siglo III—, era una ciudad de modestas proporciones, muy distante, en cuanto a importancia histórica o prestigio cultural, de las grandes metrópolis de Oriente, como Alejandría y Antioquía.

¿Por qué Bizancio?

¿Cuáles son entonces las razones que inducen a Constantino a transformar esta ciudad, ubicada sobre un promontorio de la ribera septentrional del mar de Mármara en la desembocadura del Bósforo, en Constantinopla, la Nueva Roma y la futura capital del Imperio bizantino?

Es significativo que todas las fuentes antiguas relacionen la victoria sobre Licinio con la creación de Constantinopla; se trata de un nexo que no es sólo temporal sino que indica también una relación causal: la antigua Bizancio es la ciudad de la secesión de la autoridad romana —estuvo del lado de Pescenio Níger (135 / 140-194) contra Septimio Severo (146-211, emperador a partir de 193); por lo tanto, bajo la bandera de Licinio contra el mismo Constantino—; Constantinopla, en cambio, es la ciudad de la unificación del Imperio romano y, como tal, por lo tanto, no quiere ser un sustituto de la antigua Roma sino su natural prolongación, su lugar de avanzada, ubicada justo en el punto de contacto entre Occidente y Oriente, vinculada con la ciudad madre a través de toda una serie de referencias institucionales y formales.

La resistencia de algunos círculos romanos, el resentimiento de las metrópolis que se sienten injustamente desdeñadas, la enorme presión fiscal determinada por los gastos de construcción de los monumentos de la *Nea Rhome* crean una serie de dificultades por las que sólo hacia finales del siglo IV, por un orgánico desarrollo formativo, Constantinopla realmente puede conseguir el reconocimiento de efectiva capital del imperio (incluso si Roma se mantiene como un primado de naturaleza ideal), además de centro ecuménico de la Iglesia de Oriente (equiparado con la sede

episcopal romana en el ámbito de la jerarquía eclesiástica, según el Concilio de Constantinopla de 381).

Los monumentos constantinianos

De noviembre de 324 al 11 mayo de 330, fecha de la inauguración oficial de la ciudad, se trabaja febrilmente para dibujar la fisonomía de la futura metrópoli. Sin embargo, la que se presenta ante los ojos del emperador es, en buena medida, una ciudad en que las murallas preceden a las viviendas, y las viviendas, a sus habitantes. Las murallas constantinianas encierran un área más de tres veces superior a la de la antigua Bizancio. En el interior están trazados los principales ejes viales y existen, o están por terminarse, los edificios administrativos y de representación, ubicados todos dentro del antiguo cinturón amurallado o al abrigo del mismo. El hipódromo, que la tradición atribuye a Septimio Severo (146-211), alcanza con Constantino una longitud de unos 450 metros, con la parte terminal en hemiciclo apoyada sobre poderosas estructuras. La espina (o *euripo*) está dotada con numerosas estatuas y grupos escultóricos provenientes de cada parte del imperio; por ejemplo, el trípode broncíneo serpentiforme que los atenienses ofrecieron al santuario de Delfos para celebrar la victoria sobre los persas en Platea en 479 a.C. A la mitad del ala sudeste se encuentra el *kathisma*, la platea desde la que el emperador se muestra a la muchedumbre. Esta galería está unida al edificio imperial, de cuya fisonomía poco conocemos por las transformaciones de la época otomana. De la plaza del *Augusteion*, hacia la cual apunta el hipódromo, partía una amplia vía cercada por columnas, la *Mese*, que conducía a un foro elíptico, el *Forum Constantini*, punto de intersección entre la ciudad antigua y la ampliación constantiniana. La conformación particular de la plaza, que inspira instalaciones

Poderosas murallas para una pequeña ciudad

La red vial y los espacios públicos

análogas en las ciudades orientales (Gerasa, Apamea), se explica por la necesidad de regularizar y armonizar la articulación de los espacios urbanos: el foro, circunscrito por una columnata de dos órdenes, alojó por mucho tiempo grupos estatuarios y varios edificios públicos como el Senado. La única reliquia que queda hoy de esta plaza monumental es la columna compuesta por siete tambores de pórfido (apoyada sobre un desaliñado zócalo en albañilería de época otomana), que sustentó en su cumbre una estatua de bronce de Constantino con las características de Apolo Helios (corona radiada sobre la cabeza, lanza en la mano derecha, globo con una Tique en la mano izquierda), que una tempestad en 1105 derrumbó y que fue sustituida, por orden de Manuel I Comneno (1118-1180, emperador a partir de 1143) por una cruz. El ambiguo carácter religioso de este monumento, en el que el emperador cristiano se hizo retratar como una divinidad pagana, está confirmado por las fuentes, que también afirman que dentro del zócalo de la columna —quizás decorado con relieves de los que queda memoria por un dibujo de Melchior Lorichs (mediados del siglo XVI)– Constantino hizo colocar una profusa mezcla de reliquias cristianas (clavos de la Crucifixión, restos de la Multiplicación de los panes) y talismanes del paganismo (el Paladio sustraído de Troya por los griegos), para dotar a la ciudad con todo género de protecciones maravillosas. La *Mese* continúa su recorrido más allá del foro de Constantino, alcanzando otro lugar, cruce de caminos más que verdadera plaza, que las fuentes recuerdan con el nombre de *Philadelphion*, en donde estaba instalado el grupo de los *Tetrarcas* —ahora ubicados en San Marcos de Venecia— y otras estatuas de pórfido. Del *Philadelphion* parte una bifurcación que lleva al mausoleo en donde Constantino fue enterrado en 337. De este monumento (y de la Iglesia de los Santos Apóstoles conectada con él) nada queda, pues toda la zona fue ocupada por el complejo de la mezquita erigida después de la conquista de Constantinopla por Mehmed II Fatih (1432-1481). A diferencia de lo que se creyó en el pasado, es probable que Constantino, fiel a la tradición de la época de la

Una capital con "muchos santuarios y grandísimos sagrarios de mártires"

tetrarquía (basta pensar en el mausoleo de Diocleciano en Split, o incluso en las mismas rotondas de Santa Constanza y de Santa Elena en Roma), haya construido para sí un mausoleo en el que hiciera depositar su cuerpo, circundado por las *stelai* (cenotafios) de los apóstoles, y no fue sino hasta la época de Constancio (317-361, emperador a partir de 337), cuando se erigiera la iglesia cruciforme dedicada a los santos apóstoles, que ya en 360 recibe las reliquias de Lucas y Andrés. Si, como parece, la iglesia de los Santos Apóstoles debe desplazarse a la época de Constancio, y éste es uno de los "muchos santuarios y grandísimos sagrarios de mártires" con los que, según las palabras de Eusebio *(ca. 265-ca.* 340) resplandecía Constantinopla, los únicos edificios de culto cristiano que se pueden datar con seguridad en la época de Constantino son la iglesia de Santa Irene, reconstrucción de un anterior centro comunitario (también la *Megale Ekklesia*, luego conocida con el nombre de Santa Sofía, es completamente obra de su hijo Constancio), y dos basílicas martiriales ubicadas fuera de las murallas: San Mocio, cerca de la homónima cisterna a cielo abierto, y San Acacio, situada a lo largo de la ribera del Cuerno de Oro.

Se derrumba, en este sentido, la imagen tradicional de Constantinopla como capital cristiana que se contrapone, en alguna medida, a Roma, enseña del paganismo. La ciudad de Constantino, tal como la de sus inmediatos sucesores, es, antes que otra cosa, la representación del poder imperial transmitido por Roma, expresada por la escenografía monumental de reliquias de la Antigüedad, edificios y calles con columnas (que, por cierto, funcionaban como una suerte de bastidor arquitectónico que podía disfrazar los "vacíos" urbanísticos de la recién nacida capital): así ocurre, por ejemplo, con la colección de estatuas célebres de la Antigüedad traídas de todas las ciudades del imperio (*paene omnium urbium nuditate*, como escribe san Jerónimo) y colocadas en exhibición en los espacios públicos, como el hipódromo o las antiguas termas de Zeuxippos, no sólo

para asegurar a la ciudad una decoración urbana conforme a su nueva dignidad imperial, sino también para subrayar el fuerte vínculo que une a Constantinopla con Roma, vínculo ejemplificado también por las construcciones de carácter institucional y representativo que hemos mencionado (senado, palacio imperial, hipódromo).

Foros y plazas porticadas: los espacios del consenso, siglos IV y V

La realización del proyecto de la Nueva Roma continúa con los sucesores de Constantino, que, entre la segunda mitad del siglo IV y las primeras décadas del V, proporcionan a la ciudad una eficiente infraestructura y, sobre todo, nuevos espacios monumentales. El *Forum Tauri*, inaugurado por Teodosio I (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379) en 393, ocupa, a medio camino entre el foro de Constantino y el *Philadelphion*, una amplia platea, en parte artificial, conseguida por el aplanamiento de la cumbre de la colina y utilizando la tierra removida como agregado hacia el sur, hacia el mar, donde se crea un nuevo barrio *(Kainopolis)* que funciona como el puerto teodosiano. Vagas y susceptibles de diversas interpretaciones son las noticias que nos han llegado sobre la extensión de la plaza, a la que se accede por la *Mese* a través de un arco de tres vanos, parcialmente conservado, sustentado por columnas de mármol proconesio con el fuste singularmente trabajado para simular una maza estrecha sostenida por una mano: evidente referencia a Heracles, a cuya fuerza la propaganda imperial quiere igualar el reino de Teodosio. Es posible leer una suerte de emulación del emperador Trajano (53-117, emperador a partir de 98) en la presencia, en el *Forum Tauri*, de elementos ya presentes en el foro del *optimus princeps*, como la basílica, la estatua ecuestre y la columna con relieve en espiral en honor del emperador. De la columna trajana, la columna de Teodosio retoma fielmente la estructura y algunas soluciones decorativas,

El proyecto de la Nueva Roma

pero se distingue de ella por su mayor altura total y por su mayor amplitud de la espiral sobre la que estaban tallados relieves que narraban las empresas bélicas del *basileus:* derribada a principios del siglo XVI, de la columna conservamos hoy fragmentos de los bloques tallados, en parte reutilizados en los fundamentos del *hamam* del sultán Bayazid II (1481-1512) y una serie de dibujos del Louvre, transpuestos por obra de Baptista Franco a partir de un original de Gentile Bellini (1429-1507).

De estos vestigios se trasluce un gusto por las composiciones pausadas, de apacibilidad modelada, con una abstracción de los rostros que raya en lo aterrador, que tienen mucho en común con otras expresiones de la escultura teodosiana de la capital: además de la cabeza atribuida a Arcadio, hallada en las cercanías del *Forum Tauri*, o el pequeño y elegante sarcófago encontrado en el barrio de Sarigüzel —ambos ahora en el Museo Arqueológico de Estambul—, son fundamentales las esculturas que adornan el zócalo del obelisco de Tutmosis III, que ahora se encuentra en el templo de Amón en Tebas, y que fue instalado por Teodosio I en 390 sobre la espina del hipódromo. La doble inscripción —en latín en el costado sureste, que daba al palco imperial, y en griego en el lado opuesto para que pudiera ser leída por los espectadores— resume la fecha, el modo y los protagonistas de la empresa y está ilustrada con animados relieves que muestran, por un lado, el obelisco que yace en tierra rodeado de grúas listas para su levantamiento y, por el otro, una escena de los juegos que fueron celebrados para su inauguración. Tienen una dimensión ideológica, en cambio, los relieves sobre las caras del zócalo superior, cuyo sostén es la tribuna que hospeda al emperador y a su séquito y hacia la cual dirigen su homenaje los bárbaros y su entusiasmo la muchedumbre ubicada en la explanada.

Último gran foro sobre el segmento norte de la *Mese* es el de Arcadio, también señalado con una columna con relieve en espiral que celebra la victoria sobre el godo Gainas (*ca.* 400), coronada con la estatua del emperador en 421 por obra de su hijo Teodosio

II (401-450, emperador a partir de 408). Conocemos mejor este monumento, derrocado por motivos de seguridad en 1715, gracias a los numerosos dibujos antiguos y a la conservación parcial del zócalo; son interesantes, sobre todo, los relieves de este último por la insistente presencia de símbolos de la fe cristiana (*chrismon* transportado por ángeles en vuelo), a la cual se acreditan el mérito y el honor de los éxitos militares del emperador, simbolizados por las imágenes de bárbaros vencidos y por la exhibición de las panoplias.

Las iglesias de Constantinopla: una cristianización gradual

Si hasta ahora en nuestra exposición no hemos mencionado los edificios de culto es por una sencilla razón: hasta donde sabemos por la documentación, la presencia de monumentos cristianos en la capital fue muy restringida al inicio. Todavía en 425-428, fecha de compilación de la *Notitia urbis constantinopolitanae*, catálogo regional con valiosa información topográfica, el número de iglesias en toda la ciudad es muy modesto; destaca, por el contrario, la cantidad de termas y los *balnea* privados, así como los edificios y las *domus* de altos dignitarios y miembros de la familia imperial. No es sino hasta muy entrado el siglo V, gracias al cambio de las condiciones generales y al impulso dado por personajes de fuerte religiosidad como Pulqueria (399-453), cuando la topografía de Constantinopla empieza a asumir las características de verdadera capital de la cristiandad en Oriente.

Un modesto número de iglesias

De todos estos edificios no queda hoy huella, a excepción de la basílica de San Juan, erigida en 453 por el patricio y cónsul Studios en una parte de sus posesiones destinada a albergar el monasterio de los Acemetas; la demarcación amplia y tendente al cuadrado de la nave central y la talla externa del ábside son características reconocibles en otros contextos constantinopolitanos de la época, como la Iglesia de la Theotokos

Chalkoprateia. Las tristes condiciones en las que se encuentra hoy el edificio permiten, a pesar de todo, apreciar su técnica de muros, un ejemplo de la típica obra mixta con hileras alternadas de bloques de piedra calcárea (con núcleo interior de corte recto) y ladrillos.

La época de Teodosio II: el último desarrollo urbano de la capital

Las murallas de Teodosio II

Esta técnica es la misma que presenta el escenográfico circuito de murallas, articuladas con un foso, un antemuro con bastiones y un muro principal con torres altas de hasta 23 metros, que se extienden del mar de Mármara al Cuerno de Oro a lo largo de casi 7 kilómetros. Con esta construcción, quizás iniciada en los últimos años del reino de Arcadio pero concluida esencialmente bajo Teodosio II, la ciudad asume su fisonomía definitiva, con excepción de una última expansión en el vértice noroccidental cuando, con Manuel Comneno (1118-1180, emperador a partir de 1143), se protege con murallas el nuevo edificio imperial ubicado en el área de las Blaquernas. Entre las puertas de la urbe se distingue la Puerta Áurea, punto de salida del trazado terminal de la *Mese* que se conecta a la vía Egnacia y punto de entrada reservado a los cortejos triunfales del emperador; el especial papel de la puerta de tres vanos, asimilable a un arco triunfal (y considerada por algunos estudiosos como un verdadero arco triunfal, erigido por Teodosio I y posteriormente rodeado por las murallas que construyó su nieto), queda subrayado por el revestimiento de mármol, por los postigos que debieron ser de bronce dorado, por la decoración escultórica que incluía, colocada sobre el ático, incluso una cuadriga de elefantes. Es importante destacar el sentido absolutamente estratégico de la ampliación de la ciudad bajo Teodosio II, no determinado por ninguna presión demográfica sino por la oportunidad de asegurar un amplísima área de resguardo en la que, además de alguna residencia

aristocrática y algunos monasterios, encuentran sitio enormes cisternas a cielo abierto *(Mocio, Aetios, Aspar)* y extensas áreas cultivables que imitarían la dependencia de los acueductos y de los terrenos agrícolas exteriores en caso de un asedio prolongado. Otras obras extraordinarias para el abastecimiento hidráulico se llevan a cabo en el corazón de la ciudad antigua, como lo demuestran dos cisternas subterráneas de la época justiniana: la primera, realizada durante la reconstrucción de la basílica excavando el patio que tenía enfrente, es una estructura de 140 por 70 metros, cuyo nombre turco *Yerebatan Saray* (palacio sumergido) describe perfectamente la atmósfera distinguida y mágica creada por la selva de 336 columnas que sostienen elegantes bóvedas baídas; el atractivo de la cisterna aumenta por el conjunto de mármoles en proceso de fabricación, bases, columnas y capiteles recolocados o descartados por errores de producción, entre los que destacan dos espléndidos prótomos de gorgona reutilizados como basas, originalmente quizás elementos de la *stoa* severiana —una parte de la que después sería la *Mese*—, así como otro prótomo encontrado cerca del foro de Constantino, ahora en el Museo Arqueológico. Completamente diferente por la tipología de los materiales pero igualmente notable por la audacia arquitectónica es otra cisterna cuyo evocador nombre turco es *Bin bir direk* ("mil y una columnas") y que puede identificarse con la de Filoseno mencionada en algunas fuentes. Aquí todas las estructuras de mármol proconesio (se consignan las numerosas siglas de los marmolarios), totalmente despojadas de decoración, fueron realizadas expresamente para la cisterna, que, gracias a un ingenioso sistema de superposición de los 448 fustes vinculados entre sí por un tambor también de mármol, ocupa un área menor que la anterior pero alcanza un calado de casi 15 metros.

Un desarrollo urbano estratégico

Estas grandes obras de infraestructura se ubican en el ámbito de la extraordinaria campaña de construcción emprendida por Justiniano para reconstruir los muchos monumentos religiosos y civiles —destruidos durante la llamada revuelta Nika (enero de 532), fomentada por el descontento de las facciones del hipódromo— y, de manera más general, para dar a la capital un impulso de grandiosa innovación y hacer de ella un manifiesto de la utopía política justiniana. Al reflexionar sobre sus encargos arquitectónicos se puede decir, parafraseando un célebre lema referido a Augusto (63 a.C.-14 d.C., emperador a partir de 27 a.C.), que Justiniano encuentra una ciudad con edificios cubiertos por simples techos y la deja engalanada de majestuosas cúpulas. Las iglesias de San Sergio y San Baco, Santa Sofía, Santa Irene testimonian de manera elocuente esta novedad, y donde faltan las evidencias materiales, tenemos las fuentes escritas, particularmente ricas y exhaustivas como en el caso del *De aedificiis* de Procopio de Cesarea (*ca.* 500-después de 565), para completar el cuadro del evergetismo imperial. Los primeros monumentos comisionados por Justiniano todavía siguen la tradicional instalación basilical, como los de San Pedro y San Pablo, erigidos, como Procopio registra, dentro del palacio de *Hormisdas*, la residencia del futuro *basileus* antes de su ascenso al trono, pero con la adyacente iglesia dedicada a San Sergio y San Baco (hoy llamada Pequeña Santa Sofía, *Küçük Ayasofya Camii)* se percibe ya plenamente el cambio en cuestión: el edificio es del tipo de doble envoltura, constituida por un cuadrado externo, del que se proyecta el ábside poligonal, que encierra un octágono de lados alternadamente rectos y curvilíneos formados por pilares y parejas de columnas que sostienen un dintel. Arriba corre el plano de las galerías y más arriba surge la cúpula de 16 gajos alternadamente planos y cóncavos. La riqueza y la elegancia de la iglesia se destaca hoy gracias al espléndido exterior que le han proporcionado recientes restauraciones, que han acentuado el

En vez de techos, cúpulas majestuosas

La iglesia de San Sergio y San Baco

cromatismo de las columnas, así como la riqueza de la entalladura de los capiteles y el *ductus* en relieve de la gran inscripción dedicatoria ubicada sobre el dintel que atribuye a Justiniano y a Teodora (*ca.* 500-548) los méritos de la construcción. Quedan aún sin definir (a pesar del vivo debate entre los estudiosos) la exacta cronología (que oscila, en todo caso, entre 527 y 536) y, sobre todo, la naturaleza del edificio: ¿iglesia "palatina", precursora en el plano tipológico de la futura capilla de Aquisgrán, o iglesia monástica asignada por Teodora a los monjes monofisitas llegados en masa a Constantinopla de las tierras de Oriente para huir de las persecuciones y sustentar en concilio su causa? La planta y la forma de la cúpula de San Sergio y San Baco son sencillamente iguales, hasta donde sabemos, al aspecto que debió tener el *Chrysotriklinos*, la sala del trono ordenada por Justino II (?-578, emperador a partir de 565) dentro del Gran Palacio (lo cual no nos dice nada sobre la naturaleza "palatina" de la iglesia justiniana), mientras que, en cambio, son notablemente diferentes de los otros principales monumentos de la época, en los que prevalecen la cúpula sobre vano cuadrado y el empleo de pechinas.

La iglesia de San Sergio y San Baco

Además de Santa Sofía, debe mencionarse la reconstrucción del *Apostoleion* con un esquema en cruz libre y cinco cúpulas parecidas al contemporáneo San Juan Evangelista en Éfeso, al que, más tarde, imitará la basílica de San Marcos en Venecia.

Al exterior de las murallas, nuevos edificios de culto

También fuera del círculo imperial adinerados clientes fundan, para inspiración devocional y objetivos propagandísticos, edificios de culto en los que se introducen elementos innovadores tanto en el aspecto arquitectónico como en los aparatos decorativos: descendiente de la dinastía teodosiana y ambiciosa partidaria de un futuro de emperador primero para su marido Areobindo (*fl.* 502-512) y luego para su hijo Olibrio (*fl.* 491), Juliana Anicia (462-528) explota la reconstrucción con formas monumentales de la iglesia de San Polieucto como escaparate de sus intenciones

políticas y sus pretensiones religiosas. De la iglesia, identificada entre 1964 y 1969, se conocen los poderosos cimientos y estructuras, y las exiguas porciones de los muros de los alzados que, a partir del análisis de los ladrillos, datan respectivamente de entre 508 y 512, y entre 517 y 521. La consistencia de los cimientos ha hecho creer que el edificio, de planta longitudinal, debió haber estado coronado (en todo caso, un poco como Santa Irene) con una cúpula en albañilería y bóveda baída, aunque un reciente estudio de las fuentes arqueológicas y textuales sugiere, quizás, una solución con cobertura plana. El extraordinario conjunto de materiales escultóricos, entre los que destacan los fragmentos de la monumental inscripción como dedicatoria y famosos pedazos erráticos de las llamadas "pilastras de Acre" de Venecia, se distingue por la exuberancia y la inventiva de las soluciones decorativas, que reelaboran con extraordinaria maestría motivos iconográficos de tradición clásica y sobre todo sasánida.

UNA METRÓPOLI EN RECESIÓN: CONSTANTINOPLA DEL FIN DEL SIGLO VI AL IX

El empeño constructivo de la edad de Justiniano, dirigido en buena medida a la construcción o a la reconstrucción de edificios de culto, señala el punto de conclusión de la expansión y la revalorización monumental de Constantinopla, al que se opone luego un largo periodo de estancamiento y repliegue, debido, en primer lugar, al drástico descenso demográfico a causa de violentas epidemias, a la interrupción de la anona por la pérdida de los graneros de Egipto a raíz de la conquista árabe y al abandono de las principales obras de manutención de las infraestructuras. Las iniciativas de tipo evergético sólo se implementan por necesidades vinculadas con hechos contingentes, como la laboriosa restauración de Santa Irene, dañada por el terremoto de 740 (ejecutada, sin embargo, sólo después de 753 si nos atenemos a los resultados del análisis dendrocronológico) o la

Declive demográfico e invasiones

reparación del acueducto, saboteada durante el asedio de los ávaros en 626, que concluye Constantino V (718-775, emperador a partir de 741) sólo en 768 por el advenimiento de una excepcional sequía. Éste, como los otros emperadores iconoclastas, es vituperado por las fuentes bizantinas por el celo demostrado en la destrucción de las imágenes religiosas de la iglesia de la Theotokos de las Blaquernas o la Sala del Milion, remplazadas con mosaicos de plantas, animales y aurigas; debe recordarse, asimismo, que el propio Constantino y más tarde Teófilo (?-842, emperador a partir de 829) proveerán obras para la defensa de la ciudad y la restauración de las murallas marítimas, según lo testimonian numerosas inscripciones.

Señal de la transformación medieval de la ciudad también es el abandono de las funciones originales de algunos espacios públicos, la ruralización de algunas áreas o la reconversión de edificios laicos en lugares de culto, como ocurre con el suntuoso Palacio de Antíoco en las cercanías del hipódromo, cuyo salón principal se adapta como iglesia al final del siglo VI para custodiar las reliquias de santa Eufemia, traídas desde Calcedonia. El mismo palacio imperial, después de las intervenciones de la época justiniana —testimoniadas en parte por las ampliaciones hacia la Propóntide y la decoración de algunos espacios como el peristilo frente a un salón con ábside que conserva un extraordinario mosaico pavimental en el que se representan escenas bucólicas, de caza y mitológicas—, se encamina hacia un progresivo encogimiento de los espacios efectivamente administrados y funcionales, que será evidente ya con Nicéforo II Focas (*ca.* 912-969, emperador a partir de 963) con la delimitación y disposición del palacio a un área alrededor del Crisotriclinio y al amparo de las murallas marítimas. Por el contrario, se erigen residencias suburbanas como, en la época de Teófilo, la de Bryas, descrita en las fuentes como una versión en tierra bizantina de los edificios de los califas abasíes.

Con Teófilo, pero sobre todo con Basilio I (*ca.* 812-886, emperador a partir de 867), parecen más evidentes los indicios de una reanudación del impulso de construcción. Para entender su carácter y entidad tenemos que referirnos de nuevo a las fuentes y sobre todo a la *Vita Basilii*, una suerte de catálogo de los proyectos del fundador de la dinastía macedonia, que enumera 31 iglesias de Constantinopla o sus inmediatos alrededores restauradas por órdenes del *basileus*, más algunas nuevas construcciones, siempre religiosas, todas dentro del Gran Palacio. Esto nos da a entender en qué consiste este renacimiento arquitectónico, dedicado enteramente a los edificios de culto. A menudo de carácter privado, así como elitista, son también las mejoras hechas al edificio imperial, con la creación de un nuevo salón de asambleas, el *Kainourgion*, que retomó intencionalmente, en la composición espacial y en el programa iconográfico, esquemas e incluso materiales de la época de Justiniano. En este clima de "renovación" que se fija insistentemente en los modelos de un glorioso pasado, resulta difícil localizar los elementos de verdadera novedad, debido también a la casi total ausencia de monumentos datables al siglo IX, aparte del caso de la iglesia hoy conocida como *Atik Mustafa Pasa Camii*, edificada quizás en la segunda mitad del siglo cerca del sector noroccidental de la ciudad. De la *Nea Ekklesia*, el edificio indudablemente más representativo de la época de Basilio I, construida dentro del palacio imperial, conocemos con certeza, además de su resplandor y la riqueza de su decoración, sólo el hecho de que tuvo cinco cúpulas. Es posible que su planimetría haya influido en la de otros edificios de culto, como, por ejemplo, la iglesia del monasterio fundado en 907 por Constantino Lips, un alto dignatario bien relacionado en la corte, como demuestra la presencia del emperador León VI (866-912, emperador a partir del 886) en la ceremonia de inauguración. La

Una renovación que mira hacia el pasado

iglesia norte de Constantino Lips, con planta de cruz griega inscrita y cinco cúpulas dispuestas en quincunce, debió tener una decoración muy rica en la cantidad y en la calidad de materiales y técnicas, en parte recobrados por las restauraciones, por las que sabemos que los mármoles empleados eran reutilizados —provenían en gran parte de la necrópolis de Cícico— y estaban reelaborados con ornamentos que retomaban, en formas estilizadas, los modelos del siglo VI (San Polieucto). Igualmente conmemorativo del encendido cromatismo de los aparatos decorativos de las iglesias paleobizantinas es el gusto por las columnas alveoladas o los iconos en *opus sectile*, que reproducen imágenes de santos a los que se les profesaba un culto más íntimo y personal, en espacios bien definidos del edificio, como las pequeñas capillas con cúpulas al nivel de las galerías.

La firme integración, en los procedimientos de encomienda de obras, entre la aristocracia y el emperador, que se confirma por otras construcciones religiosas como los monasterios de Kauleas y de Estiliano Zautzes para los que el mismo León VI compuso *ekphraseis*, se refleja en el caso del último monumento de importancia del siglo X, el monasterio del Myrelaion, fundado en 920 por Romano Lecapeno (*ca.* 870-948, emperador a partir de 920) apenas elegido emperador, que para ello transformó parte de su vivienda privada ubicada sobre los imponentes restos de una rotonda del siglo V. Un caso que confirma una vez más el hecho de que la Bizancio medieval se fundaba materialmente en las sólidas bases de la antigua Constantinopla.

Véase también

"De la ciudad al campo", p. 56.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577.

JERUSALÉN

LUIGI CARLO SCHIAVI

Jerusalén es un sitio clave para la cultura cristiana y muy pronto —ya desde la época de la administración romana— se convierte en destino de peregrinaciones. Después del Concilio de Nicea, empiezan a surgir iglesias y basílicas en los sitios relacionados con la vida humana de Jesús: el culto de las reliquias cristológicas se intensifica con el paso de los siglos, y la compleja liturgia estacional de Jerusalén se vuelve un modelo para toda la ecúmene.

JERUSALÉN Y EL GÓLGOTA BAJO LA ADMINISTRACIÓN DE LOS PROCURADORES ROMANOS

La importancia de Jerusalén para la cultura cristiana se relaciona principalmente con el hecho de haber sido el lugar de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. En un sitio conocido con los nombres de Gólgota y Calvario, una elevación de terreno apenas externa a las murallas occidentales sobre el camino a Damasco, Cristo fue crucificado y enterrado alrededor del año 30. Los relatos de los tres Evangelios sinópticos y el de Juan concuerdan en ubicar como lugar de la ejecución un área suburbana y en describir la forma de la tumba como un espacio de modestas dimensiones cavado en la roca, un lecho funerario con arcosolio extraído de la pared derecha y una piedra que, rodada, sirvió para cerrar la estrecha entrada: método típico para las sepulturas judías de Jerusalén en el periodo del segundo Templo. El círculo de murallas de Herodes Agripa I (10 a.C.-44 d.C., rey a partir de 37 d.C.), nieto de Herodes *el Grande* (73 a.C.-4 a.C., rey a partir de 37 a.C.), engloba en 44 la zona del Calvario, sin que ésta sea alcanzada por las construcciones residenciales, como lo demuestran las investigaciones arqueológicas. Una revuelta popular iniciada 22 años después contra la administración de los procuradores romanos es sofocada por las tropas de Tito (39-81, emperador a partir de 79), que ponen a hierro y fuego la ciudad en el año 70 y destruyen el Templo, desde entonces jamás

Grandes transformaciones después de la muerte de Cristo

reedificado. Jerusalén es reconstruida por Adriano (76-138, emperador a partir de 117) alrededor del año 130 con el nombre de *Aelia Capitolina*, siguiendo la típica traza de red ortogonal con dos ejes principales (cardo máximo y decumano máximo) cuya intersección, sitio del foro, está señalada por un tetrápilo. Es quizás en esta época cuando el Gólgota se recubre con un terraplén, sobre el cual se erige un área sagrada pagana. A los judíos y a los cristianos queda prohibido residir en Aelia, pero, en la práctica, ya desde la segunda mitad del siglo II tanto unos como otros regresan en busca de las huellas de su religión, ocultas bajo las construcciones paganas de Adriano. No se olvida, sin embargo, en la comunidad cristiana la memoria del lugar en el cual Cristo sufrió en la cruz y fue enterrado. De inmediato el Gólgota se convierte en lugar de peregrinaciones locales y su recubrimiento, alrededor de 135, no hace desaparecer el recuerdo. Como ocurre en Roma en el caso del pequeño edículo que en la necrópolis vaticana señala el lugar de sepultura del apóstol Pedro, también en Jerusalén es la tradición oral la que conserva la memoria de los lugares santos hasta su "redescubrimiento" y transformación en monumentales edificios de culto en la época constantiniana.

Un recuerdo difícil de eliminar

Alrededor de 160 —es decir, unas décadas después del recubrimiento del sitio por parte de Adriano— Melitón (?-190), obispo de Sardes, señala rápidamente, en su escrito *Peri Pascha*, la posición del Calvario. En el siglo siguiente Alejandro I (?-251), obispo de Cesarea en Capadocia, se desplaza a Jerusalén para contemplar y adorar los sagrados lugares, y Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-399), en su *Onomastikon*, confirma la existencia de una memoria local, tenazmente preservada, de la ubicación del Calvario.

La construcción del complejo del Santo Sepulcro

Cuando, a la vuelta del Concilio de Nicea de 325, el obispo de Jerusalén Macario (obispo de 314 a 335) recibe el permiso por parte de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) de demoler el *Capitolium* de Adriano, la identificación del sitio con el de la crucifixión de Cristo es asunto aceptado de manera general. Eusebio nos ha dejado un detallado, aunque a veces poco claro, informe sobre los trabajos de excavación encomendados por Constantino, que llevan al inesperado hallazgo de la tumba y del espolón de la colina del Gólgota. Es posible que la anciana madre del emperador, Elena (247-336), que peregrinó a Jerusalén en 326, haya desempeñado un papel en la promoción de los trabajos; sobre ella se construye una leyenda a partir del siglo V que le atribuye el hallazgo venturoso de los Santos Clavos y la Vera Cruz, un gran trozo de la cual Elena llevó supuestamente a Roma para la Iglesia Palatina de la Santa Cruz. Constantino desea exaltar el lugar de la muerte y la resurrección de Cristo con "la más hermosa de todas las basílicas": se trata en realidad de dos iglesias alineadas, una basílica de cinco naves y ábside, conocida como *Martyrium*, y una rotonda con deambulatorio y cobertura cónica, abierta en el centro con un gran ojo, erigida alrededor del edículo del sepulcro de Cristo *(Anastasis)*. En los dos siglos siguientes a la construcción del complejo del *Anastasis*, Jerusalén se enriquece con muchas otras iglesias conmemorativas. Sobre el Monte de los Olivos se erige por la voluntad de la emperatriz Elena —según relata Eusebio— una iglesia de tres naves precedidas de un atrio, sobre la gruta donde Cristo instruyó a los apóstoles sobre los misterios de la fe. A poca distancia, antes del final del siglo IV, un sitio que la devoción popular reconoce como el de la Ascensión se circunda con una estructura de planta circular *(Imbomon)* comisionada por la matrona romana Poemenia y transformada luego en iglesia. Arculfo, peregrino del siglo VII y autor de un relato de viaje —transcrito por Adamnano (627-704) en el *De locis sanctis*— que tiene enorme difusión en la Edad Media, nos

El Gólgota se restituye al culto cristiano

Los lugares sagrados se transforman en iglesias

ha dejado la descripción de una insólita construcción martirial de forma circular con deambulatorio anular pero abierto en el espacio interior. En Sión se reconstruye varias veces, entre los siglos IV y V, la iglesia de Santa María, relacionada con la memoria del *dormitio Virginis*, pero también considerada como el lugar de la institución de la Eucaristía, de la reunión de los apóstoles y del descenso del Espíritu Santo. Alrededor de 450 la emperatriz Elia Eudocia (393-460), esposa de Teodosio II (401-450, emperador a partir de 408), comisiona un gran número de edificios, entre los que se incluye la basílica de la Piscina de Siloé, venerada por los cristianos debido al milagro de la curación del ciego (*Juan* 9, 7).

La liturgia de Jerusalén

Este apretado entramado de iglesias es teatro de una extraordinaria liturgia estacional, conocida sobre todo por la esmerada descripción que de ella hizo una peregrina occidental, quizás gallega, de finales del siglo IV, llamada Egeria. Las dos iglesias del *Anastasis* y el *Martyrium* constituyen las dos salas de una catedral doble y tienen, pues, funciones específicas: la basílica de cinco naves es el lugar de la celebración festiva dominical, mientras que en la rotonda, abierta a los fieles, se desarrollan los oficios cotidianos del obispo. Las formas de la celebración en los momentos más importantes del año litúrgico son espectaculares. En la Semana Santa la posibilidad —que sólo la comunidad cristiana de Jerusalén tiene— de revivir la historia sagrada en los lugares mismos en que tuvo lugar lleva a una liturgia itinerante en la que el obispo y su clero, con la participación de todo el pueblo, se mueven de una iglesia a otra, con interminables procesiones diurnas y nocturnas, para luego seguir físicamente la exacta secuencia del relato evangélico. La noche entre el Jueves y el Viernes Santos, por ejemplo, la muchedumbre se traslada entre las basílicas de la Gruta sobre el Eleona, del *Imbomon* y de la

La liturgia itinerante de la Semana Santa

Agonía en Getsemaní, y, desde el siglo V en adelante, otras estaciones sobre el monte Sión, para revivir, en los lugares que fueron escenario de ella y con la constante referencia al Evangelio según san Mateo, el recuerdo de la Última Cena, la captura de Cristo y su traslado al sanedrín ante el procurador de Judea. Tras descender al Santo Sepulcro, los fieles adoran la Cruz del Gólgota, instalada en el pórtico entre el *Martyrium* y el *Anastasis:* desde la temprana mañana a la hora sexta (alrededor del mediodía), el pueblo desfila delante de la reliquia para tocarla con la frente y besarla.

Una directa consecuencia de semejante praxis ritual es la identificación popular —que en el curso de la Edad Media se tornará paroxística— de muchos otros lugares evangélicos en la topografía urbana de Jerusalén y, por ende, la “materialización” de una infinidad de reliquias cristológicas. En 870 se le concede al peregrino Bernardo ver en el monte de los Olivos (donde ya existen más de veinte iglesias, sedes de comunidades monásticas y celdas de ermitaños), el lugar exacto en el que la adúltera fue conducida ante Cristo y la inscripción grabada sobre mármol por el propio Jesús para echar a los fariseos. En Sión se identificarán muy pronto (siglo IV) la casa de Caifás, la casa de Anás, la columna de la flagelación —que algunos romeros juraban haber visto todavía con rastros de la sangre de Cristo—. Se les enseña también a los fieles el cenáculo, los lugares exactos en los que san Pedro negó al Maestro y donde lloró con el canto del gallo (monasterio de San Pedro *in Gallicantu*) e incluso, en la iglesia de la Santa Sión, la corona de espinas y el cuenco del que Jesús se sirvió para el lavado de pies.

La identificación de los lugares evangélicos

Véase también

“De la ciudad al campo”, p. 56.
“El espacio sagrado del judaísmo”, p. 666.

SAN VITAL EN RÁVENA

Convertida en capital del Sacro Imperio romano de Occidente, Rávena se enriquece con numerosos monumentos eclesiásticos, espléndido testimonio de la arquitectura paleocristiana. La iglesia de San Vital es un perfecto modelo de tal producción artística, tanto por sus elementos estructurales que retoman los modelos romanos, como por los elementos decorativos de interiores que muestran una evidente inspiración metropolitana.

RÁVENA, CAPITAL DE OCCIDENTE

Ejemplos espléndidos de arquitectura paleocristiana

Ubicada en la frontera entre Oriente y Occidente del imperio, Rávena se convierte en capital de la parte occidental cuando Honorio (384-423, emperador a partir de 395) traslada ahí desde Milán la sede imperial (402); le seguirá la regencia (425-437) de su hermana Gala Placidia (388 / 392-450) y de su joven hijo Valentiniano III (419-526, emperador de 425 a 455), hasta que la llegada de Teodorico (454-526, emperador a partir de 474) desde Constantinopla transformará Rávena en la residencia de los nuevos conquistadores ostrogodos (493-526). Sólo posteriormente, en 540, en el curso de la Guerra Gótica (535-554) promovida por Justiniano (482-565, emperador a partir de 527), vuelve la ciudad a ser parte del Imperio romano de Oriente, como sede administrativa de la prefectura y luego del exarcado de Italia hasta 751, año de la conquista lombarda de Astolfo (?-756, rey a partir de 749).

Precisamente durante su "ascensión imperial" surge un gran número de edificios eclesiásticos en Rávena, que sobreviven todavía en parte como espléndidos testimonios de arquitectura paleocristiana de los siglos V y VI: el Baptisterio Neoniano, los

edificios teodoricianos derivados del culto arriano como la catedral y su baptisterio o la basílica palatina de Teodorico (luego convertida en San Apolinar el Nuevo). San Vital es un verdadero ejemplo de extraordinaria síntesis de dos mundos, el Occidente y el Oriente, que se combinan con sus influencias y sus aportaciones. Edificada cerca de la iglesia de la Santa Cruz y del mausoleo de Gala Placidia, la iglesia absorbió una capilla anterior, del siglo V, dedicada al mártir Vital, erigida justo sobre el lugar en que el santo padeció su martirio. El protohistoriador Andrés Agnello (801-850) refiere que *mandans* de la iglesia, al menos por lo que se refiere a su fundación, fue el obispo de Rávena Eclesio (522-532); es probable, sin embargo, que la construcción real se realizara en tiempos del obispo Víctor (537-544) y que Maximiano de Pola (?-556, arzobispo a partir de 546), su tercer sucesor y primer arzobispo de Rávena, la consagrara en 547. Juliano *argentarius*, banquero de origen griego, financió la construcción vertiendo la suma de 26 000 sueldos de oro, así como para otras dos iglesias de Rávena, San Miguel en Africisco y San Apolinar en Classe.

San Vital: entre Oriente y Occidente

Por su planta octagonal San Vital se vincula a numerosos edificios del Cercano Oriente que encuentran, sin embargo, sus prototipos en la arquitectura palacial romana; basta recordar la célebre *Domus aurea* de Nerón (37-68, emperador a partir de 54).

Externamente, el edificio presenta dos cuerpos de prisma octagonal sobrepuestos, de los cuales el interior, más alto y estrecho, está coronado por un techo piramidal que cubre la cúpula, construida con dos capas de caños de cerámica (en vez de ladrillos) para aligerarla, según una costumbre típicamente mediterránea y específicamente africana. El espacio sagrado del presbiterio, con el ábside poligonal por fuera y semicircular por dentro —una práctica típica de Constantinopla—, está flanqueado

El modelo palacial romano

por los dos espacios de los pastoforios. La actual entrada está constituida por un nártex rectangular que toca sólo una esquina del octágono, mientras que de las extremidades se elevan dos torres de escalera que permitieron originalmente el acceso a la tribuna. El salto vertical de la estructura entera es muy notable, realizada en ladrillo como ocurre por costumbre en Rávena, pero usando ladrillos largos y ligeros del tipo de Constantinopla. En el interior, ocho pilastras de forma poligonal sustentan el tambor y la cúpula; alternadas con las pilastras, exedras semicirculares se abren hacia un deambulatorio dominado por la tribuna y con triforio, según una concepción arquitectónica bizantina que acerca San Vital a las más célebres Santa Sofía, San Sergio y San Baco, y Santa Irene. También el aparato escultórico refleja una clara influencia metropolitana, al grado de importar directamente el material, como las barreras y parte de los capiteles labrados con un sabio uso del taladro, mientras que tanto en el intradós del triforio presbiterial como en los muros y bóvedas destaca una decoración sobre estuco de tema geométrico y vegetal que refleja influencias del arte sasánida.

MOSAICOS Y MÁRMOLES: LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

Un gran arco triunfal introduce a la zona presbiterial y absidal, donde se concentra una preciosa decoración marmórea y musiva. Es justo cerca del altar de la plataforma elevada *(bema)* donde la celebración eucarística alcanza el ápice de la representación, y ahí los mosaicos adquieren el sentido más profundo, invocando también la obra de Salvación de Cristo a través de la Encarnación, la Muerte y la Resurrección. Un Cristo Pantocrátor (desgraciadamente muy restaurado) cuya imagen de potencia divina se proyecta desde la altura del arco da acceso al presbiterio, rodeado por todo el colegio apostólico. En el cascarón absidal un joven Cristo

La decoración de los interiores

kosmokrator sentado sobre el globo terráqueo y rodeado por dos ángeles entrega la corona del martirio a Vital y a Eclesio, quien a su vez ofrece el modelo de la iglesia. En la cumbre de la bóveda se representa la apocalíptica figura del *Agnus Dei*, dentro de un cielo estrellado, que alude al esperanzador Segundo Advenimiento. Las dos lunetas del presbiterio presentan figuras veterotestamentarias y neotestamentarias que se relacionan con la Eucaristía: a la izquierda está el sacrificio de Isaac, anticipación del sacrificio de Cristo, y la presencia divina de los tres ángeles, símbolo de la Trinidad, que se sientan al banquete ofrecido por Abraham; a la derecha, la imagen de los sacrificios de Abel y Melquisedec. Las figuras de profetas y evangelistas recuerdan la Salvación anunciada por ellos, estableciendo una concordancia entre los dos Testamentos.

Un ciclo dedicado a Moisés, como imagen del Señor, también remite al próximo Advenimiento del Mesías: en un lado Moisés recibe las tablas de la ley y en el otro se halla en el acto de desatarse las sandalias para entrar en la zarza ardiente. Completan el ciclo los dos paneles imperiales de la parte inferior que representan la procesión litúrgica de la Gran Entrada (que se consolida justo en el siglo VI) con la *oblatio Augusti et Augustae* que ofrecen copa y patena, en relación con la restante decoración del presbiterio; de un lado el cortejo de Justiniano: a la cabeza de la procesión dos diáconos; luego el obispo Maximiano (498-556), que lleva la cruz procesional, miembros de la corte y el orden militar, y del otro lado, la procesión de Teodora (*ca.* 500-548, emperatriz a partir de 527), con sus damas. Las insignias con que se adorna a los soberanos, que tienen un papel muy activo en el desarrollo del ritual bizantino para acercar el alma del fiel a Dios, son de una inmediata capacidad de comunicación: así la clámide purpúrea del *basileus* (vestido de gala por excelencia) se convierte en expresión de la "divina" majestad del emperador, reflejando su papel de representante de Dios en la tierra y, por lo tanto, también de garante de la ortodoxia de la Iglesia, mientras que la clámide de

Inmediata comunicación

Teodora es una evidente pero refinada remisión al concepto de la real *oblatio*, acto puro de sumisión a la corte celestial, con la representación de los tres magos en el dobladillo del manto.

San Vital es pues un edificio concebido como *civitas Dei* y triunfo de Cristo, de su poder y del poder de la Iglesia de Rávena, en concordancia con el poder imperial, como ya se había expresado en los mosaicos de San Apolinar el Nuevo. Es un monumento que, incluso definiendo por excelencia la identidad bizantina en Italia y, más allá de sus términos cronológicos, resumiendo su situación ideológica y cultural, demuestra, por otro lado, un manejo técnico y artístico, proveniente de la propia Rávena, que es perfectamente capaz de alcanzar resultados constructivos y formales tanto en el estilo oriental como en el occidental.

Véase también

"Los decorados arquitectónicos", p. 714; "Los libros litúrgicos y los objetos de arte", p. 722.

Muros, libros, ornamentos y decorados sagrados: los programas figurativos

LA HERENCIA ANTIGUA Y LA CULTURA FIGURATIVA DEL CRISTIANISMO

Giorgia Pollio

El arte de la Antigüedad tardía y el arte paleocristiano no deben considerarse como entidades separadas; más bien, deben interpretarse teniendo en cuenta el hilo de continuidad que los une, como lo demuestran los monumentos de la época.

Continuidad y contigüidad productiva

Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975), ilustre arqueólogo y especialista en historia del arte clásico, en su sabia *Roma, la fine dell'arte antica* (Milán, Rizzoli, 1970, p. 88), polemiza sobre la distinción entre arte de la Antigüedad tardía y arte paleocristiano, insistiendo en su contextualidad cronológica, material y, finalmente, estética. Testimonio ejemplar de esta contextualidad es el caso del arco de Constantino, dedicado por el Senado romano al emperador en 315. El monumento fue ensamblado con piezas escultóricas de *spolia*, según una estética de la *varietas* que encuentra equivalentes en las empresas arquitectónicas de la época. La única escultura realizada *ad hoc* es el relieve narrativo dispuesto a lo largo de los cuatro lados en el registro inferior

El caso ejemplar del arco de Constantino

del arco, el primero que se produce según la modalidad de lectura de ese momento: de abajo hacia arriba. Se celebran aquí las victoriosas batallas de Constantino (*ca.* 285 *ca.*-337, emperador a partir de 306) que culminan, en el frente principal, hacia el norte, en los dos acontecimientos tópicos de la retórica imperial: la *oratio* (oración) y la *liberalitas* (repartición de dádivas). A pesar de la extrema oficialidad de la obra, el lenguaje figurativo sacrifica todo rasgo descriptivo y naturalista de tipo helenístico en favor de lo evidente: la perspectiva volteada, la insistente frontalidad casi icónica de la figura imperial, la agrupación paratáctica de los personajes y los contrastes de talla determinados por la jerarquía (en imitación del arte "popular"), que sirven para incrementar la eficacia del mensaje, que aquí es, en realidad, un eslogan. Similares sintaxis y síntesis figurativas se encuentran, en los mismos años, en un grupo de sarcófagos esculpidos con tema cristiano. Algunos ejemplares del tipo "de cabezas alineadas", distribuidos entre el Museo Pío Cristiano (Ciudad del Vaticano) y el Museo Nacional Romano, presentan analogías tan directas con el relieve narrativo del arco de Constantino que se puede suponer, por lo menos, la existencia de un mismo modelo, si no es que, incluso, la procedencia del mismo taller de artesanos. Un evidente papel primordial en esta serie de sarcófagos romanos corresponde a la figura de san Pedro, cuya tumba apenas había sido glorificada con la erección de la inmensa basílica vaticana por voluntad del mismo emperador Constantino, en nombre de la supremacía de la Iglesia de Roma, fundada por el apóstol vicario de Cristo.

Tumbas y sarcófagos cristianos

En estos años el repertorio figurativo cristiano, inicialmente muy reducido y limitado a símbolos debido a la desconfianza (herencia judía) hacia las imágenes, se expande hasta epitomar la entera historia sagrada. Verdaderos compendios de la Biblia hacen su aparición sobre los sarcófagos y condicionan su tectónica, llegando, en los años cincuenta y sesenta del siglo, a imponer incluso una estructura de tres registros, apta para representar la creciente multitud de episodios. Pertenecen a esta fase dos sarcófagos

romanos: el llamado Sarcófago dogmático, procedente del cementerio de San Pablo Extramuros y hoy custodiado cerca del Museo Pío Cristiano, y el Sarcófago de Adelfia, hallado en el cementerio de San Juan de Siracusa y exhibido en el Museo Arqueológico local. Este último toma el nombre de su destinataria, Adelfia, obviamente una mujer de alto rango (*clarissima femina*, como lo expresa la inscripción grabada en la tapa), ya que los sarcófagos fueron sepulturas de lujo. Es uno de los raros casos en los que aún se pueden distinguir huellas de la policromía original. Los relieves representan episodios del Antiguo Testamento, como los tres jóvenes de Babilonia que se niegan a adorar la estatua de Nabucodonosor, tema muy popular en la época de la persecución de Diocleciano (243-313, emperador de 284 a 305), y escenas cristológicas, con preferencia por las que exaltan el carácter taumatúrgico de Cristo, como la *Mujer que tocó el manto de Jesús* o los milagros de las *Bodas de Caná* y la *Multiplicación de los panes y los peces*. A pesar de la disposición de las escenas en friso continuo, falta una estructura narrativa y los episodios se suceden sin ningún nexo secuencial. Se prefiere exponer una galería de *exempla* del prospecto de salvación divina al que están destinados los dos difuntos, retratados en un medallón inserto en el centro de la caja.

La progresiva penetración del cristianismo en las élites aristocráticas da lugar a peculiares episodios de coexistencia de elementos cristianos y paganos. La espléndida caja del ajuar nupcial de Secundus y Proiecta (Londres, Museo Británico), perteneciente a un tesoro hallado sobre el Esquilino, en Roma, en el curso de una excavación de finales del siglo XVIII, exhibe un repertorio de imágenes de franca ascendencia helenística, elegantemente repujadas sobre plata. A los lados de la tapadera se desplaza un cortejo marino de nereidas, tritones y amorcillos que rodean a una Venus que, sentada lánguida en una concha, se peina la cabellera mientras se contempla al espejo (una alusión a la función del recipiente que estaba destinado a instrumentos de aseo personal).

Objetos para la élite

Con suma indiferencia al contexto, la inscripción cincelada a lo largo del borde les desea a los dos novios Proiecta y Secundus "vivir en Cristo". Si la identificación de la joven Proiecta con una homónima fallecida en 384 es correcta, el ajuar nupcial se puede atribuir a los años 379-383.

Los marfiles

También en el ámbito de la producción artística de la élite encontramos otra clase de objetos, destinada a un largo y duradero éxito: los productos de marfil como dípticos y tablillas, copones y relicarios, que ven un notable incremento a partir del siglo IV y se tornan cada vez más lujosos, a veces enriquecidos con aplicaciones metálicas o toques de color. Se trata de objetos producidos en talleres que trabajaban indistintamente para una clientela cristiana o pagana (tal como ocurría con los sarcófagos o los códices miniados). Esta contigüidad productiva permite atribuir al mismo taller romano, activo hacia el comienzo del siglo V, una serie de tablillas ebúrneas claramente distinguidas en dos diferentes grupos según sus iconografías cristianas o paganas, pero unidas por la calidad de la ejecución y los detalles estilísticos: por una parte, las placas que representan una *Ascensión* (Múnich, Museo Nacional Bávaro) y *Las mujeres piadosas en el sepulcro* (Milán, Castillo Sforzesco, Museo Cívico de Arte); por la otra, el *Díptico de Probiano* (Berlín, Biblioteca Estatal, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano) y el *Díptico de los Símacos y Nicómacos*, dividido entre Londres (Museo de Victoria y Alberto) y París (Museo de Cluny). Este último, perteneciente a dos familias de la cumbre de la nobleza romana, revela una apasionada reivindicación de las antiguas costumbres en la elección del tema (dos sacerdotisas en el cumplimiento de rituales paganos) y en el registro estilístico de marcada elegancia helenizante, al borde del *revival*. En cambio, la placa con la *Ascensión* de Múnich muestra en el registro superior un atlético e imberbe joven Cristo que sube al cielo literalmente escalando una montaña de nubes, según una insólita iconografía (que reaparecería sólo en la época carolingia quizás precisamente porque esta tablilla fuera adoptada como modelo).

Gusto helenístico

La conciencia de la ambigüedad semántica inherente al repertorio figurativo de esta época condiciona nuestra plena comprensión de algunas representaciones. Tal es el caso del personaje masculino en pose de oración pintado en el curso del siglo III sobre la pared de un vano perteneciente a un complejo descubierto por las excavaciones de la actual basílica romana de San Juan y San Pablo. El debate acerca de su identificación todavía no está resuelto: podría tratarse del retrato de un difunto cristiano y, por lo tanto, connotar en sentido cultual el entorno, o bien, una figura alegórica de la virtud filosófica de la *pietas*.

Marquetería de mármol

La misma incertidumbre anima la discusión sobre el busto de una figura masculina inserto en el friso del aparato decorativo del salón de una vivienda cercana al poblado de Ostia, fuera de la Puerta Marina, y reconstruido en una instalación de gran eficacia cerca del Museo Nacional de la Alta Edad Media de Roma. El personaje se representa de medio busto, con toga, el rostro barbado, la cabeza rodeada por una amplia aureola y la mano derecha levantada como en ademán de estar hablando. Tradicionalmente se considera un Cristo, pero es igualmente posible su identificación como un filósofo, en analogía con las representaciones de asambleas filosóficas halladas en algunas viviendas de la Antigüedad tardía de Grecia o de Asia Menor. Por lo demás, el estilo entero evidencia el más clásico gusto helenístico: los paneles mayores del registro central muestran tigres y leones en el acto de capturar ferozmente a sus presas; luego, procediendo hacia abajo, se suceden un friso con diademas de hojas y flores y una franja de elaboraciones geométricas. La decoración entera está realizada con la lujosa técnica del *opus sectile*, es decir, taracea de mármol polícroma, en la que se aprovechan sabiamente las formas de las preciosas losas de piedra. El *opus sectile* de la *domus* de Ostia, por su óptimo estado de conservación y por la autenticidad de su datación (entre 383 y 388), es el mejor testimonio inicial de lo que se convierte más tarde, en el curso del siglo IV, en una verdadera

moda. Las piezas de excavación y los antiguos dibujos permiten reconstruir la difusión de esta sofisticada técnica en edificios públicos y en sitios especialmente designados para la representación artística en lujosas viviendas privadas. El alcance del fenómeno es tal que llegará a incidir en el gusto por las repisas de mármol de los futuros edificios cristianos, especialmente porque a veces las salas revestidas con *opus sectile* se transforman en iglesias dejando intacta la decoración. Éste es el caso de la iglesia romana de San Cosme y San Damián (cuyas taraceas de mármol ahora sólo conocemos por copias) o la de San Andrés Catabarbara, construida en la segunda mitad del siglo V en una sala de la *domus* de Junio Basso, cónsul romano en 331. Esta última conservó durante mucho tiempo espléndidos revestimientos de los que ahora quedan algunas losas, divididas entre los Museos Capitolinos y el Museo Nacional Romano.

Mosaicos pavimentales

El gusto por las composiciones complejas de piedras policromas y pastas vítreas también determina el éxito de los grandes pavimentos armados en mosaicos coloridos que, a partir del siglo III, se difunden desde las provincias africanas a todo lo largo del Mediterráneo, según la movilidad de los talleres africanos o, al menos, de sus modelos. El pavimento de mosaico de la basílica cristiana de Aquilea (*ca.* 320) muestra una secuencia de episodios de la vida de Jonás ambientada en un mar poblado de peces. La profusa descripción de la diversidad de peces, casi como si se tratara de un catálogo, y las olas estilizadas encuentran sus antecedentes en los mosaicos pavimentales africanos del siglo III, como los de la Casa del triunfo de Dionisio en Sousse, Túnez. De esta misma residencia proviene también una pieza de mosaico pavimental decorado con una serie de elementos sin conexión aparente: frutas, animales, cestos de uvas, esparcidos sobre un fondo claro. Este motivo, derivado de la helenística “alfombra sin barrer”, llega a Roma a mediados del siglo IV y se puede apreciar en la bóveda de cañón del mausoleo de Constanza, con el que se sientan las premisas para el mosaico figurativo de muros.

Desde la institución de la tetrarquía por obra de Diocleciano en 286, Roma no goza más del *status* de única capital del imperio. Al año siguiente, el mismo Diocleciano establece la capital de la parte occidental del imperio en Tréveris, en la provincia Bélgica de entonces. Constantino se instala en Tréveris a inicios del siglo siguiente, en el curso de su contienda con Majencio (*ca.* 278-312, emperador a partir de 306). Del techo artesonado de una sala de audiencias de su residencia se han conservado espléndidas piezas pictóricas que representan amorcillos con guirnaldas alternados con retratos de filósofos o literatos y figuras femeninas alegóricas con aureolas: una galería de todos los personajes típicos de la Antigüedad tardía, preludio de la serie de retratos de papas dispuestos a lo largo de la nave de la basílica romana de San Pablo Extramuros un siglo después. La firme pincelada que define los compactos volúmenes de los bustos de Tréveris es señal del auge de los cánones de la pintura del siglo I y sienta las bases para algunas expresiones artísticas de los siglos venideros. Algunos años después, en 326, Constantino, que ya se ha convertido en emperador, dispone la construcción de dos basílicas cristianas gemelas justo sobre los cimientos de este espacio.

El emperador Galerio (?-311, emperador a partir de 305), en cambio, establece su residencia en Tesalónica, capital de la provincia de Macedonia, y hace erigir ahí uno de los principales monumentos de la época: el arco cuadrifronte construido sobre la importante vía Egnatia, con el que celebra su victoria sobre los persas. El arco estaba unido por un vía con columnatas a un gran edificio de planta circular probablemente destinado a la doble función de sede del culto imperial y mausoleo. Más adelante, presumiblemente en la época del emperador Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), se convierte en iglesia la Rotonda con pocas readaptaciones arquitectónicas. Ya en una fecha tan avanzada no hay ningún prejuicio que impida construir una sede

Tesalónica, capital de Macedonia

de culto cristiano en un espacio previo de ceremonias paganas. Contemporáneos de esta primera fase cristiana son los extraordinarios mosaicos preservados en la cúpula y sobre las bóvedas de cañón de los nichos del edificio hoy conocido como San Jorge. A lo largo del tambor de la cúpula, imponentes figuras de santos mártires orientales, identificadas por inscripciones en griego, se desprenden de arquitecturas fantásticas, claramente heredadas del llamado estilo pompeyano IV, hundidas en un luminoso fondo dorado. Arriba de este registro, según una disposición jerárquica, tuvieron que estar las figuras de los 12 apóstoles y, por ende, una escolta de cuatro ángeles, sólo en parte conservados, aclamaba una imagen (perdida) de Cristo, envuelta en un nimbo, en la cumbre de la cúpula. En la creciente tipificación de los rostros, sólo esporádicamente similares a la esmerada individualización del antiguo retrato romano, y en el fondo dorado puede apreciarse una marcada apertura de la tradición romana occidental que hace de estos mosaicos un incunable del arte bizantino.

También Milán, capital tetrárquica en 286, hospeda la corte imperial entre 340 y 402. Estos años coinciden con el enérgico episcopado de Ambrosio (*ca.* 339-397), de origen aristocrático, experto en administración, futuro santo y Padre de la Iglesia en virtud de sus reflexiones teológicas en defensa de la ortodoxia. Así como la Roma del emperador Constantino celebró las reliquias de los mártires con gigantescas basílicas erigidas cerca de sus tumbas, así las edificaciones promovidas por Ambrosio pretenden, a su vez, fincar la autoridad de la Iglesia milanesa en el carisma de sus santos. Cerca de los cementerios extramuros surgen la basílica de San Gervasio y San Protasio, comprendida dentro de la actual San Ambrosio, y la basílica Apostolorum, posteriormente iglesia de San Nazario y San Celso, caracterizadas por una planta cruciforme en probable imitación de la basílica de los Apóstoles *(Apostoleion)* de Constantinopla.

Milán, capital tetrárquica

Separada del grupo de construcciones ordenadas por Ambrosio,

destaca la iglesia de San Lorenzo por su insólita arquitectura (todavía en parte apreciable, a pesar de posteriores modificaciones). Los resultados arqueológicos permiten una datación entre los siglos IV y V, pero, por lo demás, se ignora tanto la función original como quién encargaría su construcción. No es, en todo caso, improbable que se trate de una encomienda imperial. La inédita planta de cruz con brazos que derivan en ábside *(tetraconco)* retoma libremente en clave simbólica el tema clásico del edificio de planta central. El interior también recubría con formas decorativas los elementos estructurales, con variadas columnas y capiteles de *spolio*, inspirados en aquel gusto por la *varietas* iniciado por las construcciones constantinianas. También de *spolio* es el portal marmóreo que pone en comunicación la iglesia con el edificio anexo, de la misma época, conocido como capilla de San Aquilino, con toda probabilidad concebido originalmente como un mausoleo imperial. A lo largo del dintel del portal corre una representación en relieve de los juegos circenses. Es un tema que en el imaginario de la Antigüedad tardía alude al ciclo de las estaciones y parece encontrar, así, una correspondencia con la escena en mosaico ubicada en la luneta sureste de la capilla, inspirada por el culto al Sol y readaptada según el vocabulario cristiano. Se han perdido las decoraciones musivas, pero el tenue dibujo preparatorio permite reconocer una figura que es llevada al cielo por una cuadriga, identificada como la asunción al cielo del profeta Elías o, según otros, como un Cristo Helios. Se ha preservado, en cambio, en buenas condiciones el mosaico situado en el casquete del nicho del suroeste. Un joven Cristo imberbe aparece sentado sobre una elevada cátedra rodeado de sus apóstoles, simétricamente dispuestos a sus lados, a partir de Pedro y de Pablo. Nos encontramos frente a un verdadero conjunto de filósofos de matriz clásica, como demuestran las blancas togas que visten todos los protagonistas; Cristo muestra *in primis* los rollos de las Sagradas Escrituras y hay una canastilla colmada con otros rollos en primer plano. Se trata de una

Rávena, nueva capital

iconografía ya desde hace tiempo inserta en el repertorio funerario cristiano, como lo prueba un arcosolio de las catacumbas romanas de Domitila. En este caso, sin embargo, la neta preeminencia de la figura de Cristo, la cabeza rodeada por el nimbo con el cristograma y la hierática postura frontal de los personajes ponen el acento en la solemnidad de la aparición divina, exaltada aún más por el fondo dorado de precoz influencia oriental. La cinta irisada que enmarca la escena se encuentra también en los mosaicos del mausoleo de Gala Placidia en Rávena, adonde la corte se trasladó en 402, dejando Milán (que era más difícil de defender militarmente). El pequeño edificio estaba conectado originalmente al nártex de la cercana basílica de la Santa Cruz, patrocinada por Gala Placidia (*ca*. 390-450), emperatriz regente a partir de 425 en lugar de su joven hijo Valentiniano III (419-455, emperador a partir de 425). Las noticias que dan base al argumento de la función del mausoleo de Gala Placidia son contradictorias, sobre todo porque nunca se ha encontrado su sepultura, pero queda comprobada la datación (425-450) y el prestigio de la patrona. El interior está completamente revestido con mosaicos de la misma época, cuyo objetivo es ilustrar jerárquicamente un programa de claro sentido escatológico. En la cúpula destella una cruz dorada rodeada de miríadas de estrellas y de los cuatro símbolos de los evangelistas, o bien, las figuras del tetramorfos apocalíptico. En las lunetas de abajo aparecen cuatro parejas de apóstoles, mientras que los restantes cuatro están colocados en las pechinas. Finalmente, las lunetas en los extremos de los brazos del vano cruciforme alojan una selección de temas sobre el más antiguo repertorio alegórico cristiano: parejas de ciervos que sacian su sed, la imagen de san Lorenzo, identificado por la parrilla (su instrumento de martirio), y el célebre *Cristo Buen Pastor*. Este último, adornado de oro y púrpura, representa en forma triunfal la figura del Buen Pastor, en aquel tiempo recurrente en contextos paganos para evocar idilios bucólicos alusivos a un sereno más allá, y, después, adaptada precozmente al bagaje iconográfico cristiano como símbolo de

Cristo. Se cumple la parábola que conduce de las primeras imágenes simbólicas cristianas a la aparición de la divinidad en todo su poderoso esplendor.

Véase también

"El espacio sagrado del cristianismo", p. 653; "Los programas figurativos del cristianismo en Occidente", p. 730.

SURGIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS NUEVAS FORMAS DE DEVOCIÓN

GIORGIA POLLIO

***La génesis de las imágenes devocionales cristianas encuentra sus raíces en un vasto y diferenciado repertorio que va de los retratos funerarios a los iconos paganos. En la transición de un ámbito de devoción privada a uno de culto oficial, las imágenes asumen gradualmente una connotación imperial en el léxico formal y en la liturgia que se estructura según rituales dramáticos*.**

LOS INICIOS DE LAS IMÁGENES DEVOCIONALES CRISTIANAS: DIOSES, DIFUNTOS Y RELIQUIAS

A la creciente penetración de la religión cristiana en la sociedad romana corresponde una progresiva asimilación de las antiguas formas rituales paganas por parte de la nueva religión, que, cuando no consigue erradicarlas, se las apropia readaptándolas a su doctrina. Un ejemplo conocido de este fenómeno son los calendarios: en la *Depositio martyrum* del Calendario Filocaliano de 354, la celebración del nacimiento del *Sol Invictus*, el 25 de diciembre, es remplazada con la Navidad. Todavía al final del siglo V las antiguas tradiciones paganas se mantienen en el ámbito mismo de los cristianos, y el papa Gelasio (?-496, pontífice a

Imágenes de veneración

partir de 492) tiene que luchar para impedir que los fieles participen en la celebración de las Lupercales. Estos fenómenos de resistencia y asimilación obviamente también incluyen las relaciones con las imágenes. La intransigente prohibición de representar al Dios de los judíos y sucesivamente de los cristianos (para eliminar toda forma de idolatría) tiene que habérselas muy pronto con las costumbres de la sociedad romana que, en cada nivel y en cada estrato, encuentra un fuerte elemento identitario precisamente en las imágenes. Las autoridades de la Iglesia cristiana desde los orígenes se muestran tolerantes hacia las ilustraciones de la historia sagrada de carácter catequético, pero no pueden dejar de reprochar aquellas que juzgan (probablemente con razón) auténticas formas de idolatría. Epifanio (*ca.* 315-403), obispo de Salamina a partir de 367, se indigna al constatar la presencia de un *velum* pintado con la efigie de Cristo o un santo en la iglesia de una aldea palestina y ordena su eliminación. En los mismos años Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339, obispo a partir de 313) se ve obligado a rechazar la solicitud por parte de la hermana del emperador Constantino (*ca.* 285-337), Constanza (después de 293-*ca.* 330), de una imagen de Cristo para venerarla. A pesar de los esfuerzos de los clérigos, la realidad es que tanto los fieles de un apartado centro palestino como la propia hermana del emperador tienen en común esa misma incoercible devoción hacia las imágenes sagradas.

Persiste un intenso debate sobre cuáles fueron los antecedentes y los modelos inspiradores de estas imágenes de culto. Se discute si pudo influir —y cuánto— el bagaje figurativo y ceremonial imperial, o quizás la preexistencia de iconos paganos, o, acaso, la tradición del retrato fúnebre o, finalmente, cómo y cuánto estas muchas prácticas se amalgamaron y terminaron por influir conjuntamente, generando nuevas formas de culto. Existe un conspicuo grupo de iconos de la Antigüedad tardía que representan divinidades paganas (hallados en El Fayyum, Egipto, y trasladadas al Museo Egipcio de Berlín). En la medida en que ha sido posible

Representación y culto de los santos

reconstruir la naturaleza de su sitio de procedencia, parece que un número importante proviene de ambientes privados. Paralelamente, los primeros testimonios de imágenes sagradas cristianas transmitidas por las fuentes remiten a la iniciativa de creyentes individuales o de comunidades cismáticas, ajenas a la Iglesia oficial. Por lo tanto, los iconos de santos y divinidades cristianas se consolidarían en concordancia con imágenes análogas de culto pagano, del mismo modo que los sarcófagos cristianos continúan la tradición de los sarcófagos paganos.

Sin embargo, también en la pintura funeraria cristiana se asiste a un desplazamiento semántico de las imágenes: el retrato fúnebre se convierte de imagen conmemorativa en tributario de rituales. Es un proceso impulsado por el contemporáneo progreso de dos fenómenos: la facultad para caracterizar las tumbas cristianas con retratos individuales (en vez de las anteriores figuras simbólicas) y el creciente culto a los santos. Ya en el sarcófago de Adelfia, de la época constantiniana, los rostros de la pareja de cristianos se describen con cierto esmero fisonómico. Más de un siglo después, un arcosolio en la galería principal de la segunda catacumba napolitana de San Genaro aloja el retrato del presbítero Próculo rodeado de altos candelabros con cirios encendidos y guirnaldas de flores pendientes, como testimonio de rituales y de ofrendas funerarias, según un repertorio que, *mutatis mutandis*, se parece mucho al de cualquier tumba contemporánea nuestra. La pintura de Próculo ¿se limita a plasmar en pintura los elementos de un ritual privado o supone una veneración especial para un difunto especial? Ésta es una ambigüedad que acompaña la génesis de las imágenes votivas de los santos y genera confusión también en los fieles de la época. La respuesta puede depender de la combinación de muchos factores: de la oficialidad de la iniciativa, de la fama del difunto, de la recepción de la comunidad. La unión entre el retrato del santo y su sepultura es, en todo caso, crucial. En la segunda mitad del siglo IV la tumba de la mártir Inés, en las homónimas catacumbas romanas, es remodelada y redecorada en numerosas ocasiones por iniciativa papal. Probablemente a una de estas

intervenciones se remonta una losa marmórea hoy colocada en muro a lo largo de la escalera monumental de acceso de la iglesia, con la imagen de una niña en actitud de oración, identificable con la santa. La efigie de Inés junto a su tumba en un ordenamiento litúrgico certifica su especial dignidad y suscita la devoción de los fieles. Cuando sobre la tumba de santa Inés se erige una basílica verdadera con el patrocinio del papa Honorio I (?-638, pontífice a partir de 625), la representación de la mártir emigra hacia el casquete del ábside, en donde aparece con vestidos reales, rígida, en postura frontal y remota sobre el fondo de oro como un auténtico enorme icono en mosaico. Sobre su imagen, en el punto nodal del edificio sagrado, no pueden no converger las miradas de los fieles.

En la basílica erigida sobre la tumba de san Demetrio en Tesalónica, reconstruida en el siglo VII después de un incendio, las paredes y los pilares se van llenando de paneles votivos que multiplican excesivamente la efigie del santo titular. Generalmente son paneles en mosaico, que adoptan fórmulas de representación muy variadas pero comparten una constante: la presencia de los retratos de devotos que se encomiendan a la intercesión del santo. Su gesto suplicante ya no suplica la salvación del alma propia, sino que intercede por la de los fieles, y por eso sus manos a menudo son doradas, para subrayar su poder taumatúrgico.

Tumbas y reliquias

Las tumbas de los mártires catalizan también las sepulturas de los adeptos, que confían en poder asegurarse una protección en el más allá gracias a su santa intervención. Esta piadosa esperanza encuentra una eficaz visualización en el panel pintado entre 527 y 528 en la pequeña basílica que guarda los restos de san Félix y san Adauto, en las catacumbas de Commodilla, en Roma. La devota Turtura está retratada arrodillada a los pies de una mayestática *Virgen con Niño en trono*, a cuya presencia la introduce afectuosamente uno de los dos santos, de pie, al lado de la Virgen, mientras que el otro, en la parte opuesta, observa inmóvil. Por propiedad transitiva, el

retrato del santo, en cuanto es auténtico, asume un carisma especial.

En la Sancta Sanctorum, la capilla privada de los pontífices, se veneraban como reliquias dos pequeñas imágenes de san Pedro y san Pablo. Se consideraban auténticos retratos de los príncipes de los apóstoles que, según la leyenda, el papa Silvestre I (?-335, pontífice a partir de 314) había mostrado a Constantino (en realidad, fueron realizadas hacia el siglo IX). La Sancta Sanctorum también custodió un cofrecillo relicario, fechado hacia el siglo VII, que contiene tierra y piedras de los lugares sagrados de Tierra Santa, destino de peregrinos. En la tapadera hay imágenes que ilustran episodios y lugares bíblicos que califican su contenido y quizás reproducen, a la vez, iconos venerados en la localidad: la *Natividad*, el *Bautismo*, la *Crucifixión* (más grande y al centro), las *Marías en el Sepulcro* y la *Ascensión*. Se subraya el nexo reliquia / imagen, pero también aparece el fenómeno de réplica y circulación de representaciones icónicas traídas por los peregrinos.

EL FORMULARIO IMPERIAL

El irresistible avance de los iconos cristianos lleva a la estructuración de un nuevo lenguaje simbólico que aprovecha el bagaje iconográfico expresivo del poder temporal y, además, añade otros temas. El más antiguo icono de san Pedro, atribuido al siglo VII u VIII y resguardado en el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, presenta al santo frente a un nicho: se le identifica por las llaves (símbolo de su poder apostólico) y por la cruz de su martirio. El poderoso físico y su encendida tez nos aseguran que estamos en presencia de un verdadero retrato, el tipo de retrato que sería, potencialmente, visible en su tumba. Arriba, abstractos sobre un fondo azul que enfatiza su dimensión supratemporal, se ven tres clípeos con los bustos de Cristo (en posición dominante al centro) y, a los lados, de la Virgen y de san

Juan, testigos de su sacrificio. La divina *auctoritas* de Cristo es garantía de las capacidades taumatúrgicas de Pedro. Es una composición de imagen que deriva evidentemente de los dípticos consulares, como lo evidencia la comparación con el díptico del cónsul Justino (Berlín, Museo Estatal Patrimonio Cultural Prusiano, paleocristiano-bizantino) de 540, no muy lejano, cronológicamente, del icono Sinaítico. También aquí la efigie del cónsul, con los atributos de su cargo, está acompañada en la parte superior por bustos en clípeos. Los círculos laterales hospedan los retratos de la pareja imperial, fuente de su legitimidad, mientras que el central está dedicado a Cristo, consagrado como máxima autoridad.

El Cristo de Camuliana

Los iconos cristianos, que surgieron como imágenes devocionales privadas, asumen gradualmente las crismas de la oficialidad. La leyenda del icono del Cristo de Camuliana, una aldea de Capadocia, resume de manera ejemplar las etapas de este recorrido. Se dice que la imagen se formó milagrosamente por sí misma para refutar el escepticismo de una mujer que se resistía a creer en un dios invisible y, sucesivamente, se duplicó, también milagrosamente. Una de las dos imágenes, después de 560, se exhibió en procesión para recabar fondos y erigir una iglesia. Así, por primera vez, un icono es protagonista de un ritual reservado a efigies imperiales. Con el impulso de su fama el icono de Camuliana se traslada a Constantinopla y entra a formar parte de los defensores sobrenaturales de la capital, de manera que Heraclio (*ca*. 575-641, emperador a partir de 610), en 622, la porta consigo al campo de batalla en su maniobra bélica contra los persas. La más especial característica del icono de Camuliana (y de su copia) es que se trata de una imagen aquiropoieta (de *acheiropoieta*, también llamada, a veces, una *vera icon*), es decir, una imagen “no pintada por la mano” humana. Esta excepcional condición pone a los fieles a salvo del riesgo de idolatría (que consiste en la adoración de ídolos falsos fabricados por simples mortales), pero, sobre todo, insiste también en la doble naturaleza de Cristo, que se ha

encarnado y, por lo tanto, dispone de una apariencia humana que permite su representación como efigie. Con la misma exigencia de visualizar el misterio de la encarnación se corresponden las más antiguas imágenes de la Virgen con el Niño. Algunas de ellas se remontan al propio evangelista Lucas, de quien se dice que hizo con su propia mano un retrato directo de la Madre de Dios con el Hijo. Así, se confiere a estos iconos el indispensable requisito de autenticidad y, además, se acreditan a sí mismos como reliquias. No se sabe cuándo nació la leyenda del retrato de Lucas, pero en el curso del siglo VIII ya goza de amplia difusión, al grado de ser usado como un sólido argumento contra los iconoclastas. Los iconos marianos fomentan la existencia de reliquias corporales. Se logra, a veces, conseguir en Tierra Santa alguna reliquia de contacto, como el manto de la Virgen, extraído de su presunto sepulcro y, quizás en la época de León I (*ca.* 401-474, emperador a partir de 457), enviado a la capital oriental, donde encuentra sitio en el barrio de las Blaquernas. A los iconos de la Virgen y su sagrado manto (ambos igualmente representativos de su persona) y a la *vera icon* de Cristo se atribuye el éxito en la defensa de Constantinopla durante el asedio de los ávaros en 626. La Virgen se convierte en el paladión de Constantinopla, garantía de su invencibilidad. Poco tiempo antes el emperador Mauricio (539-602, emperador a partir de 582) hace remplazar en su sello imperial la imagen de la Niké por una efigie de María. Los sellos imperiales entre 695 y 720 muestran a la Virgen de cuerpo entero sosteniendo al Niño sobre el brazo izquierdo. Se trata de la iconografía mariana más difundida tanto en Occidente como en Oriente, conocida a partir de la mitad del siglo XI como *Odighitria*, en conexión con el monasterio constantinopolitano de Hodegon, que resguardaba su ejemplar más ilustre. Muy a menudo los iconos toman el nombre de los lugares en donde se veneran.

La Virgen con el Niño

El recrudecimiento de la iconoclasia (726-843) en la capital bizantina provoca la pérdida de todos los iconos anteriores. Como muestra de ellos queda un grupo de espléndidos retablos cerca del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, fundado por el emperador Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), y un conspicuo número de ejemplos en Roma. Los antiguos iconos romanos de la Virgen aparecen en Roma en estrecha relación con los edificios sagrados que los hospedan, asumiendo la categoría de "titulares" del templo. La *Virgen con Niño* del Panteón parece corresponder a una imagen ligada a la consagración del edificio, como alternativa a las reliquias. Debería, en efecto, remontarse a la transformación del edificio pagano en iglesia dedicada a María y a todos los mártires, ocurrida en 609, durante el pontificado de Bonifacio IV (?-615, pontífice a partir de 608). La imagen se caracteriza por la representación monumental (quizás de origen todavía más antiguo si de veras fue de cuerpo entero) y corresponde al tipo definido como *Odighitria*. Resultan menos claros los orígenes de los otros iconos marianos. La datación de la igualmente imponente *Virgen con Niño* procedente de la iglesia de Santa María la Antigua oscila entre los años treinta del siglo VI y el siglo siguiente, pero se complica por el debate sobre la época de la conversión oficial en iglesia de lo que antes fue sólo un vestíbulo del palacio imperial. El icono se resguarda hoy en la iglesia de Santa Francisca Romana, antiguamente Santa María la Nueva, donde se dice que se trasladó después de que los monjes se vieron obligados a abandonar la anterior sede, dañada por el terremoto de 847. La antigua pintura se redescubrió bajo las capas pictóricas posteriores gracias a una restauración moderna y ha tomado por lo tanto el nombre de *Imago Antiqua*. La *Imago Antiqua* podría ser un testimonio primordial del vínculo íntimo entre la imagen de culto y su comunidad. Aún más enigmático es el caso de la *Virgen con Niño* de Santa María la Mayor, posteriormente conocida como *Salus Populi Romani*. La antigua pintura fue, de hecho, ocultada por una reconstrucción del siglo XII, pero se le

La Virgen en defensa de Roma

atribuye una datación de los siglos VII-VIII o, incluso, de comienzos del siglo VI, en cuyo caso resultaría la más antigua de las representaciones de este tipo. Lo cierto es que se trata de la más venerada de ellas: pronto se convirtió en la protagonista de importantes liturgias que la asocian con el icono del *Salvador* de Letrán. Este último se conserva desde su origen en la residencia papal. Cuando los lombardos acechan con una ofensiva contra Roma, el papa Esteban II (?-757, pontífice a partir de 752) la hace llevar en procesión como defensa de la ciudad, como ocurrió con el *Cristo Aquiropoieta* constantinopolitano cuyo ejemplar romano adopta el mismo nombre, pero corrompe el término *aquiropoieta* en *acheropsita*. La figura del *Aquiropoieta lateranense* se encuentra en pésimas condiciones. Ya en el siglo X tenía que estar tan arrugada que, según una inscripción, el papa Juan X (860-928, pontífice a partir de 914), dispone que sea repintado su rostro sobre un nuevo lienzo. Posteriormente Inocencio III (1160-1216, pontífice a partir de 1198) la hace recubrir con la lámina de plata dorada que todavía hoy la reviste casi por entero, obstaculizando su visión. En la única ocasión en que ha sido posible estudiarla científicamente fue juzgada como una obra romana ejecutada entre el final del siglo V y la primera mitad del VI, y representa un Cristo sentado sobre un trono. Es posible hacerse una idea de su aspecto gracias a las numerosas réplicas medievales esparcidas por todo el Lacio (Tarquinia, Sutri, Velletri, Capranica, Trevignano, Viterbo y Casape). Entre éstas, la imagen del *Salvador* en el panel central del tríptico de la catedral de Tívoli (inicios del siglo XII) es quizás la más antigua. La difusión de las procesión de la Asunción, de origen romano, pudo haber estimulado la reproducción del *Aquiropoieta lateranense*.

ICONOS Y DRAMATURGIA

El *Aquiropoieta lateranense* y la *Salus Populi Romani* son los actores principales de la solemne procesión celebrada el 15 de

agosto, día de la Asunción, probablemente a partir del siglo VIII. La institución de la festividad de la Asunción se debe al papa Sergio I (?-701, pontífice a partir de 687), responsable de la introducción en el calendario romano de las otras festividades marianas de la Natividad y la Purificación. La primera descripción de la procesión de la Asunción nos llega de la época del papa León IV (?-855, pontífice a partir de 847), pero debió de tratarse de una práctica ya muy consolidada entonces. Con la participación coral de toda la ciudadanía romana, congregada a lo largo del trayecto según criterios jerárquicos, el icono de Cristo sale a medianoche de su sede cerca de Letrán para ir a visitar el icono de la Madre, la *Salus Populi Romani*, en Santa María la Mayor, adonde llega al alba (el Sol naciente alude a la asunción de la Virgen). El recorrido está marcado por etapas y la parada frente a la iglesia de Santa María la Nueva es uno de los momentos culminantes: ahí el icono de Cristo encuentra por primera vez la imagen de su Madre, probablemente la *Imago Antiqua*. Las dos imágenes se acercan, a la vista de todos los presentes, según una sabia dirección dramática, y entonces se entona un himno concebido como un diálogo entre Madre e Hijo, que versa sobre el papel de intermediación de la Virgen, madre de los romanos, ante el Salvador, para abogar por su salvación. El acontecimiento, donde las imágenes mismas son representantes de los divinos protectores, confirma la unidad de la comunidad romana. Son los comienzos de un ceremonial litúrgico destinado a perdurar durante muchos siglos en Roma y en otras ciudades del Lacio.

La procesión del 15 de agosto

Véase también

"La vida religiosa", p. 318.

"Los vestigios del espectáculo en la Alta Edad Media", p. 636.

"La monodia sacra y la primera polifonía", p. 821.

LOS DECORADOS ARQUITECTÓNICOS

La lógica de los decorados arquitectónicos de la iglesia medieval sólo se comprende si se tiene en cuenta la concepción y el desarrollo de la liturgia sagrada de la época: ésta es, de hecho, mucho más articulada, solemne y escenográfica que la actual y funciona como una clave de lectura para entender la división espacial del recinto sagrado y sus decorados.

LA LITURGIA Y SU DESARROLLO: FUNDAMENTO DE LOS ESPACIOS Y LOS DECORADOS

Imaginar el interior de una iglesia paleocristiana o medieval temprana implica un enorme esfuerzo de la imaginación, debido tanto a la dificultad de entrar en una diferente y lejana mentalidad religiosa como al estado fragmentario en que nos han llegado los testimonios preservados. Esto se aplica, de manera aún más apremiante, a la decoración litúrgica de la antigua iglesia medieval, de la cual nos separa una distancia infranqueable en cuanto a la concepción y el desarrollo de la liturgia sagrada, que en aquellas épocas se llevaba a cabo de una manera decididamente más articulada, solemne y escenográfica que la actual. La liturgia es, sin embargo, el elemento clave para la comprensión del papel primordial desempeñado por la decoración en el interior de la iglesia medieval. La liturgia, de hecho, y por consiguiente el mobiliario relacionado con ella, no establecen una simple correlación con la arquitectura sagrada y su aparato decorativo, sino que, más bien, constituyen su nudo central, porque el edificio de la iglesia y sus decorados fueron concebidos exclusivamente para la liturgia.

LA DIVISIÓN DEL ESPACIO SAGRADO

Nuestro conocimiento de la cultura de la época nos confirma la existencia de una tripartición en el espacio sagrado de las iglesias medievales en Occidente: un área para el altar (el verdadero santuario), otro reservado al clero (el coro) y un tercero destinado a los laicos, es decir, a los fieles (la nave). En la arquitectura paleocristiana todavía no existe (al menos no claramente) una división entre el espacio del altar y el del coro, mientras que sí se advierte enseguida la exigencia de separar el santuario real de la zona de los fieles mediante el uso de canceles o barreras. Ya Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-399), en su descripción de la basílica de Tiro, del año 317, menciona el alto cerco de madera que impide a la muchedumbre de los fieles acercarse al altar.

También en el África mediterránea y en Grecia, donde a veces la nave central se reservaba al clero, se siente esta necesidad, y las naves menores, destinadas a los fieles, se separan con canceles de la principal. Sin embargo, puesto que los fieles son parte viva e integrante de la ceremonia litúrgica, los canceles de separación entre la zona del altar y la de los laicos no son mayores a un metro de altura. En el origen, pues, dada la neta división entre fieles y miembros del clero, estos últimos tienen su sitio especial en la sillería (o sencillamente un largo banco) que sigue el curso del ábside, ubicado detrás del altar y caracterizado por la presencia de la cátedra papal u obispal, o bien de un escaño, móvil o fijo, dotado de respaldo y coderas. La cátedra es una insignia del poder obispal y de ella deriva el nombre de *catedral* con el que se designa al edificio que la aloja. Su atribución al obispo es un fenómeno temprano, ya firmemente arraigado desde principios del siglo IV, y deriva del paralelismo entre la función formadora del obispo y su tradicional simbolismo de enseñanza. Un reflejo de la rápida separación que se establece en los edificios de culto cristianos entre el clero oficiante y los fieles puede verse en la existencia —en la antigua basílica romana de San Juan de Letrán — de una estructura llamada *fastigium argenteum*, que el *Liber Pontificalis* cita como un regalo del emperador Constantino y que se ubica justo entre la zona del altar y la de la nave.

El fastigium *lateranense*

Su reconstrucción en detalle desafortunadamente nos elude, pero de las fuentes se puede deducir que estaba compuesto por cuatro columnas doradas de bronce, que, con sus capiteles, alcanzaban los ocho metros de altura, y sobre ellos debió de apoyarse un entablamento sobre el que se encontraban, en el lado que da hacia la entrada, las estatuas de plata de Cristo y los apóstoles, mientras que en el lado que da hacia el ábside estaba la de Cristo en un trono rodeado por cuatro ángeles. De la descripción se desprende que se trataba de un bastidor monumental que servía de división entre los dos espacios de la iglesia, aunque algunos eruditos han propuesto que quizás pudo tener una forma más parecida a un baldaquín, como el que podía verse sobre la tumba del apóstol Pedro en la basílica vaticana. En la iglesia lateranense no existe, sin embargo, un registro que mencione ningún elemento arquitectónico destacado en forma de baldaquín o ciborio, y el altar, como lugar de celebración de la eucaristía, en este periodo no está rodeado aún por un baldaquín, que normalmente sólo se usa para cubrir el lugar de una tumba venerada. Es probable, por lo tanto, que el *fastigium* —que el *Liber Pontificalis* tampoco relaciona con el altar de la iglesia— deba interpretarse como un elemento arquitectónico de prestigio, una suerte de *porta triumphalis* que separa el presbiterio de las naves.

En esta disposición litúrgica encuentra su contexto ideal (tanto en la basílica lateranense como en otros edificios de la Roma paleocristiana) el largo pasillo vallado, de dos a tres metros de ancho, que se extiende por el centro de la nave mayor según el eje de la iglesia y recorre media nave o llega hasta la puerta de entrada. Por este pasillo, que los arqueólogos llaman *solea*, porque está ligeramente elevado con respecto al suelo del edificio, hacen su entrada solemne el obispo y el clero al comienzo de la ceremonia, pero, sobre todo, es desde este límite que los fieles observan el desarrollo de la liturgia, ofrecen sus obsequios y reciben la eucaristía.

Sible de Blaauw, estudioso de la decoración litúrgica de las iglesias de Roma, cree que del *fastigium* de Letrán pueden derivarse las *pergulae* de la Alta Edad Media, es decir, aquellas monumentales columnatas, coronadas por un dintel, que se extendían a todo lo largo del presbiterio frente al altar, generalmente también destinadas a alojar imágenes sagradas. Columnatas de este tipo existieron, entre los siglos VII y IX, en San Juan de Letrán, en San Pedro y en Santa María la Mayor, y un ejemplo bien preservado se puede ver todavía hoy en la iglesia de San León en Capena, cerca de Roma. Naturalmente, el desarrollo de las *pergulae* no puede ser extraño a la influencia del *templon* bizantino, que se encuentra con gran frecuencia en las iglesias de Grecia y Constantinopla después del año 500.

EL BALDAQUÍN Y EL ALTAR

Un tipo de baldaquín o ciborio debió de cubrir, en cambio, y a la vez evidenciar áulicamente la sepultura de san Pedro en la basílica vaticana en tiempos del emperador Constantino: los restos del apóstol estaban rodeados por una serie de barreras sobre las que se apoyaban cuatro columnas torsas, que a su vez sostenían dos aristas de arco cruzadas; a éstas se sumaban dos columnas con dinteles que conectaban el dosel con el ábside. Las columnas torsas, de las que nos podemos dar cierta idea a partir de las del actual baldaquín de Bernini, tenían una antigüedad de más de un siglo y habían sido traídas desde el Oriente por voluntad expresa de Constantino (*ca*. 285-337, emperador a partir de 306). Esta reconstrucción, esbozada a partir de los testimonios literarios e iconográficos, como el cofre ebúrneo de Samagher (Venecia, Museo Arqueológico) —que se cree presenta en su decoración una reproducción fiel del presbiterio de San Pedro—, ha sido confirmada por las excavaciones efectuadas entre 1940 y 1949. Por lo que concierne al baldaquín (o ciborio) en general, parece que este elemento no tuvo un éxito inmediato en los decorados

litúrgicos de las iglesias. Para encontrar una mención de él en el *Liber Pontificalis* hace falta llegar a los registros de finales del siglo V, en los que se habla de dos *tyburia*, término que probablemente anticipa y coincide con *cyburia*. En la sección correspondiente a la vida del papa Símaco (pontífice de 498 a 514) se habla de dos *tyburia* de plata, uno en la rotonda de San Andrés, cerca de San Pedro, y el otro sobre el altar en la iglesia de San Silvestre y San Martín. La segunda mención que aparece en el *Liber Pontificalis* se encuentra en la sección correspondiente al papa Gregorio Magno (540-604, pontífice a partir de 590), es decir, un siglo después, y registra que Gregorio cubrió el altar de San Pedro con un "cyburium ex argento puro".

De la plata al mármol

Si continuamos, en este sentido, con la lectura del *Liber Pontificalis* veremos que hasta al final del siglo VII los baldaquines mencionados eran de plata y que sólo entre los siglos VIII y IX aparece, junto a varios baldaquines de plata, también la mención de una estructura en mármol. Este panorama de las fuentes literarias parece contraponerse a los numerosos fragmentos arqueológicos y arquitectónicos de ciborios marmóreos con escultura imbricada, muy difundidos, según parece, ya desde el siglo VIII, pero atestiguados con absoluta certeza sólo desde la primera mitad del siglo IX, que encontramos descontextualizados en muchas iglesias o museos.

Ahora bien, una atenta observación de estos fragmentos, principalmente de las arcadas, revela con claridad, por sus dimensiones reducidas, que casi en ningún caso pudieron haber pertenecido a un baldaquín verdadero, es decir, a un ciborio de altar mayor. Parece más simple explicarlos como destinados a otras funciones, elementos de tabernáculo o arcadas de *pergulae*. Existen, sin embargo, también fragmentos de arcadas de aproximadamente 1.5 metros que pudieran haber sido parte de ciborios de altar, como el de Santa Cristina en Bolsena, todavía existente, aunque con bastantes intervenciones. También en Francia la situación de los ciborios es similar, puesto que sólo

desde el siglo X hay amplia confirmación de baldaquines, sobre todo en materiales preciosos. Por el contrario, la descripción de Pablo Silenciario (?-580) del baldaquín de la Santa Sofía justiniana en Constantinopla, así como la posibilidad de reconstruir el de Santa Eufemia de Constantinopla y la excepcional conservación *in situ* del de la Katapoliani de Paros, garantizan la existencia de ciborios de mármol en Oriente.

Estas estructuras presentan una tipología bastante estandarizada: están compuestas, en efecto, de cuatro grandes losas con arcada inferior semicircular y perfil superior rectilíneo y con lados verticales, incluso rectilíneos; éstos, a su vez, se unen en ángulo recto para formar una estructura casi cúbica y los pies de las arcadas, dispuestos en parejas, se apoyan sobre cuatro capiteles angulares, sostenidos por igual número de columnas. La mayor variación parece haber estado en el tipo de remate superior, que pudo ser una pirámide cuadrada u octagonal, un casquete o una simple tela. Se conservan, en todo caso, ejemplos de baldaquines medievales de mármol también en Italia, en la iglesia de Santa María en Sovana, cerca de Grosseto, en la de San Próspero en Perusa y en San Apolinar el Nuevo en Rávena, donde se encuentra el baldaquín procedente de la destruida iglesia de San Eleucadio. Una decidida renovación en la tipología del baldaquín la muestra el ejemplo de San Ambrosio en Milán (del siglo X), en donde la decoración abandona el acostumbrado repertorio de entramados vegetales y se ocupa de la figura humana.

La estructura típica

En el curso de la Edad Media el baldaquín asume, pues, cada vez más el papel de cobertura del altar, que constituye, naturalmente, el elemento más significativo de la decoración de una iglesia cristiana, pues es el punto de referencia de la celebración eucarística. De la época de Constantino en adelante, el altar estará construido, normalmente, con albañilería o con materiales preciosos, siguiendo una tipología “de mesa”, es decir, una plataforma con sostenes, “en bloque”, en la que la mesa está sostenida por un soporte cerrado, de forma compacta, o “de caja”;

este último tipo era particularmente apto para la custodia de las reliquias, puesto que presentaba un espacio libre vertical que llegó incluso a albergar la sepultura del santo patrono de la iglesia, mientras que al frente podía contar con una abertura cerrada con una rejilla *(fenestella confessionis)*, que permitía el contacto físico o visual con las reliquias. El altar generalmente alojaba algunos adornos móviles, como los manteles, de los que, más tarde, derivarán los *antependia* o palios de material rígido, que llevan en el nombre que los designa la huella de su origen textil. En la época paleocristiana y medieval temprana toda iglesia tenía por costumbre un solo altar, ubicado originalmente en la zona más avanzada del presbiterio. Esta ubicación empieza, sin embargo, a cambiar pronto; los altares se adosarán, cada vez más, a la pared del ábside, de manera que la cátedra y el sitio para el clero se desplaza hacia adelante; su número también empieza a aumentar: en la primera mitad del siglo IX la planta de la iglesia abacial de San Galo muestra altares secundarios ubicados en las proximidades del altar mayor o en algunos espacios periféricos.

El coro

El elemento estructural que en la Edad Media se llama comúnmente coro y que tiene su ubicación canónica delante del altar debe su nacimiento probablemente al establecimiento, en Roma, de la llamada *schola cantorum*. Ésta, cuya fundación se relaciona por tradición con la figura del papa Gregorio Magno, fue una institución pontificia a la que se le encomendaba la tarea específica de acompañar las distintas fases de la liturgia con el canto, volviéndolas más solemnes y sagradas. La “escuela de cantores” encuentra un sitio, pues, en las iglesias romanas y se materializa en un cerco, delimitado por barreras, que ocupa aproximadamente el espacio incluido entre el altar y la mitad de la nave central. Nace así, desde el siglo VII, el *chorus* medieval, tomando forma, con él, la tripartición del espacio

La escuela de

sagrado propio de las iglesias cristianas de Europa, *cantores* como lo demuestran de manera expresa las disposiciones del Concilio de Toledo de 633, donde se lee que “sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus” (“el sacerdote y el levita comulgan delante del altar, el clero debe estar en el coro, y más allá del coro, el pueblo”).

El coro, cuyo primer ejemplo conocido está en San Adriano en Roma (625-638), además de ser el lugar destinado a los cantores y a los oficios cotidianos, viene a constituir una suerte de intermediario, material y espiritual, entre los fieles y el altar, espacio sagrado del santuario. Unas puertas pequeñas, de hecho, lo comunicaban con el resto de la nave y desde ahí los fieles hacían sus ofrendas y comulgaban. En Roma, por lo tanto, estamos muy lejos de lo que, por ejemplo, ocurrió en Galia, donde el Concilio de Tours (567) prescribió que los laicos podían acceder al área del altar para recibir la comunión. Sin embargo, la disposición creada en Roma y presente, según las reconstrucciones de los estudiosos, ya en San Pedro en el Vaticano alrededor del año 600, se difunde muy pronto por toda Europa. Paolo Piva cree que el mediador de esto fue Crodegango (*ca.* 712-766), obispo de Metz entre 742 y 766, que promovió la introducción en Metz del canto litúrgico y la misa *romano more*, con la consiguiente importación de la *schola cantorum*. El hecho de que luego Crodegango haya sido el autor de una *Regula* para los cánones de su iglesia, que enseguida se convirtió en la base de las reglas canonicales de Occidente, propició que el coro se convirtiera en uno de los elementos obligados del decorado litúrgico cristiano.

EL AMBÓN

Desde los orígenes, en las iglesias se prevé la existencia de un lugar destinado a la liturgia de la palabra, o bien, a la comunicación entre la Iglesia y los feligreses: el ambón. Del griego *ambon*, probablemente derivado del verbo *anabaino* (“subir”),

designa generalmente un lugar elevado, donde era posible para los lectores y los diáconos leer o comentar las Sagradas Escrituras, además de notificar a la congregación las festividades móviles. Los obispos usaron el ambón (más adelante generalizado como púlpito) para predicar como una alternativa a la cátedra; los cantores, por su parte, entonaban ahí con el pueblo los textos litúrgicos, como el *Graduale* y el *Exultet*. Un caso excepcional es el ambón de la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla (destruido pero conocido en todo su esplendor gracias a la descripción de Pablo Silenciario), sobre el que se coronaba a los emperadores y desde el que se comunicaban los acontecimientos importantes. Por sus mismas funciones, el ambón está en estrecha relación tanto con el espacio del clero como con el de los fieles, y es por esto que, como si se tratara de una sublime metáfora, se ubica a medio camino entre estos dos polos, generalmente conectado en la Alta Edad Media con la *schola cantorum*. Los primeros ambones, como por lo demás casi todo el decorado litúrgico de los primeros siglos, son móviles y están hechos de madera, sólo posteriormente se vuelven fijos y de mármol (sobre todo en Italia), o de madera recubierta con láminas de materiales preciosos (al norte de los Alpes). Generalmente el ambón está constituido por una plataforma (de planimetrías diversas), con parapeto o pretil (y atril), situada sobre columnas o pilastras, o sobre un zócalo y provista de uno o dos escaleras. El ambón más difundido desde la mitad del siglo V en el ámbito oriental es el que está dotado de dos escaleras contrapuestas que conducen al parapeto, sostenido sobre pilares o columnas para permitir el paso por debajo (dadas sus grandes dimensiones), o bien, sobre una base cubierta. En realidad en Oriente se presentan varias tipologías: en Grecia se encuentra un ambón caracterizado por un pretil, generalmente semicircular, que se apoya sobre un zócalo, con una escalera de acceso provista de balaustrada decorada. En Dalmacia y en Palestina, en este tipo de ambón con una sola escalera la caja está sustentada por columnas que se apoyan sobre una plataforma.

Un espacio de comunicación

Estas tipologías también fueron retomadas en los territorios occidentales bajo dominio bizantino. Por ejemplo, en Rávena el ambón de dos escaleras sobre columnas o pilares se ve en la iglesia del Espíritu Santo (primera mitad del siglo VI) o en San Apolinar el Nuevo (mediados del siglo VI); un ejemplo de ambón de doble escalera, pero sobre una base alta continua, se tiene en el llamado ambón de Agnello (557-570), de la catedral o iglesia de San Juan y San Pablo (hoy en el Museo Arzobispal, 587-596). Por las fuentes escritas, como la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours (538-594) o las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), se sabe que ya en los siglos VI-VII se ha extendido su empleo a Francia y a España. También las fuentes escritas, en este caso el *Liber Pontificalis*, documentan la presencia en Roma del ambón: sabemos, por ejemplo, que Pelagio I (?-561, pontífice a partir de 556) en San Pedro "in ambone ascendit" y que algunos años después Pelagio II (?-590, pontífice a partir de 579) dota a la basílica vaticana de un lujoso ambón con dos inscripciones. En relación con la forma de las estructuras romanas, la existencia de la tipología de doble rampa en Roma está documentada tanto arqueológicamente como en las fuentes al menos desde el siglo VIII: el ejemplo más importante es el donado por Juan VII (?-707, pontífice a partir de 705) a Santa María la Antigua. En el *Ordo Romanus I*, a propósito de la lectura del Evangelio, se describe lo siguiente: "Et, interposito digito suo, diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum et illi duo subdiaconi redeunt stare ante gradum discensionis ambonis" ("Y, habiendo colocado su dedo, el diácono sube al lugar de lectura para comenzar a leer y, por su parte, dos subdiáconos se colocan de pie frente al último peldaño de descenso del ambón"), de modo que podemos entender que hay dos escaleras diferentes, una para subir y otra para bajar del ambón. Una confirmación más se encuentra en el *Ordo Romanus V*, que al describir el ritual que precedía la lectura del Evangelio dice: "Subdiaconi autem duo cum turibulis ante evangelium in ambonem ex una parte ascendentes et ex altera parte statim descendentes, redeunt stare ante gradum descensionis ambonis"

("Así, los dos subdiáconos, subiendo por un lado del ambón con los incensarios delante del Evangelio y bajando inmediatamente por la otra parte, vuelven a posicionarse frente al peldaño del ambón").

Un caso aparte lo constituyen, en cambio, los ambones del norte de Siria: se trata, en efecto, de estructuras con muros de herrería, situados en la nave central, con la curva opuesta al ábside, que no sólo desarrollaron sus propias funciones, sino también propiciaron otras para el ábside, donde se ubicaban tanto la sillería presbiterial como la cátedra. sobre un zócalo, con una escalera de acceso provista de balaustrada decorada. En Dalmacia y en Palestina, en este tipo de ambón con una sola escalera la caja está sustentada por columnas que se apoyan sobre una plataforma.

Estas tipologías también fueron retomadas en los territorios occidentales bajo dominio bizantino. Por ejemplo, en Rávena el ambón de dos escaleras sobre columnas o pilares se ve en la iglesia del Espíritu Santo (primera mitad del siglo VI) o en San Apolinar el Nuevo (mediados del siglo VI); un ejemplo de ambón de doble escalera, pero sobre una base alta continua, se tiene en el llamado ambón de Agnello (557-570), de la catedral o iglesia de San Juan y San Pablo (hoy en el Museo Arzobispal, 587-596). Por las fuentes escritas, como la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours (538-594) o las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), se sabe que ya en los siglos vi-vii se ha extendido su empleo a Francia y a España. También las fuentes escritas, en este caso el *Liber Pontificalis*, documentan la presencia en Roma del ambón: sabemos, por ejemplo, que Pelagio I (?-561, pontífice a partir de 556) en San Pedro "in ambone ascendit" y que algunos años después Pelagio II (?-590, pontífice a partir de 579) dota a la basílica vaticana de un lujoso ambón con dos inscripciones. En relación con la forma de las estructuras romanas, la existencia de la tipología de doble rampa en Roma está documentada tanto arqueológicamente como en las fuentes al menos desde el siglo VIII: el ejemplo más importante es el donado por Juan VII (?-707,

pontífice a partir de 705) a Santa María la Antigua. En el *Ordo Romanus I*, a propósito de la lectura del Evangelio, se describe lo siguiente: "Et, interposito digito suo, diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum et illi duo subdiaconi redeunt stare ante gradum discensionis ambonis" ("Y, habiendo colocado su dedo, el diácono sube al lugar de lectura para comenzar a leer y, por su parte, dos subdiáconos se colocan de pie frente al último peldaño de descenso del ambón"), de modo que podemos entender que hay dos escaleras diferentes, una para subir y otra para bajar del ambón. Una confirmación más se encuentra en el *Ordo Romanus V*, que al describir el ritual que precedía la lectura del Evangelio dice: "Subdiaconi autem duo cum turibulis ante evangelium in ambonem ex una parte ascendentes et ex altera parte statim descendentes, redeunt stare ante gradum descensionis ambonis" ("Así, los dos subdiáconos, subiendo por un lado del ambón con los incensarios delante del Evangelio y bajando inmediatamente por la otra parte, vuelven a posicionarse frente al peldaño del ambón").

Un caso aparte lo constituyen, en cambio, los ambones del norte de Siria: se trata, en efecto, de estructuras con muros de herrería, situados en la nave central, con la curva opuesta al ábside, que no sólo desarrollaron sus propias funciones, sino también propiciaron otras para el ábside, donde se ubicaban tanto la sillería presbiterial como la cátedra.

La pila bautismal

Instrumento fundamental de la liturgia, porque protagoniza una de las prácticas cristianas más importantes, es la pila bautismal, es decir, el recipiente que contiene el agua destinada al bautismo; este elemento de decorado arquitectónico se emplea en iglesias y baptisterios en sustitución o como alternativa a la tina o piscina. En época paleocristiana, en efecto, en memoria del bautismo de Cristo en el Jordán, la iniciación al cristianismo ocurría a una

De la inmersión a la aspersión

edad mayor y por medio de inmersión en una piscina. El empleo, en cambio, de la pila bautismal se confirma sobre todo a partir de la Alta Edad Media, cuando el bautismo también se extiende a los niños y el suministro del sacramento no ocurre sólo por inmersión sino también por aspersión o ablución. La forma de esta estructura, que se relaciona precisamente con su origen como piscinas paleocristianas, es generalmente circular o poligonal, a menudo con ocho lados, número que había sido interpretado por los Padres de la Iglesia (a través del binomio bautismo = renacimiento) como la octava *dies*, es decir, el octavo día fuera del ciclo de la semana y, por lo tanto, fuera del tiempo terrenal limitado, que es cuando habría ocurrido la resurrección de Cristo. En cuanto a los materiales: "Debet ergo fons esse lapideus", prescribía Guillaume Durand (1237-1296), aunque, por particulares exigencias o por tradiciones artísticas locales, también se encuentran pilas de metal, plomo o madera.

Véase también

"El espacio sagrado del cristianismo", p. 653; "Los libros litúrgicos y los objetos de arte", p. 722.

LOS LIBROS LITÚRGICOS Y LOS OBJETOS DE ARTE

MANUELA GIANANDREA

El paso de la tradición oral al uso de libros en el espacio litúrgico empieza en los siglos VI-VII por una voluntad de codificación y por un probable descenso en el nivel de instrucción del clero; el libro utilizado por los cristianos tiene el nuevo formato del* codex*, que cuenta con las ventajas de propiciar una ágil lectura y facilitar la consulta. Los textos litúrgicos medievales son ricos en ilustraciones que tienen el objetivo de demostrar materialmente la preciosidad de la palabra divina, pero también ofrecen una guía para el empleo del texto durante

la liturgia. Junto a estos libros preciosos y cuidados, aparecen los primeros objetos de arte para el altar, utilizados en el culto y durante la ceremonia, como los cálices y las patenas, a menudo de oro o de plata.

LA LECTURA EN LA LITURGIA

El cristianismo entierra sus raíces en la cultura y la religión judías, y por ello, ya desde los orígenes, la lectura y, por ende, los libros detentan un papel primordial en la liturgia. Sin embargo, desde los primeros siglos del cristianismo hasta aproximadamente el V y VI, en la práctica litúrgica cristiana todavía domina la oralidad, es decir, no hay un libro específico para el celebrante y la transmisión de las fórmulas de la ceremonia se hace principalmente de manera oral. El paso de la práctica oral al uso de los libros tiene lugar, en primer lugar, por una voluntad de codificar lo que se enuncia en el ámbito litúrgico, para que las oraciones y las lecturas expresen la ortodoxia, y, en segundo lugar, por una probable caída en el nivel de instrucción del clero local, provocada (sobre todo a partir de los siglos VI-VII) por un momento histórico decididamente atormentado. De aquí la exigencia de crear una serie de textos que consignen correctamente las lecturas, las oraciones y los empleos litúrgicos que debe llevar a cabo el celebrante, tanto a la versión para el pontífice como para las parroquias suburbicarias.

Libros y códices

El libro utilizado por los cristianos adopta el nuevo formato del *codex*, que remplaza las antiguas tabletas o los rollos de papiro, en virtud de que este formato permite una mayor agilidad para la lectura y la consulta. El códice está fabricado, en efecto, con fascículos de pergamino, cosidos y luego pegados a una cubierta, con un resultado muy parecido a nuestro libro impreso. El pergamino, mucho más resistente y de fácil suministro en comparación con la planta de papiro, se produce con un esmerado tratamiento aplicado a la piel de los ovinos, la que, una vez

rasurada, bañada en cal y aclarada varias veces (pasándola por agua fresca y luego secándola), se libera del pelo y de todos los restos de carne. Alisada la piel con piedra pómez y sometida a secado para eliminar toda textura untuosa, puede recibir un último tratamiento, que consiste en teñir los folios, a menudo con púrpura o con azafrán. Después de la renglonadura, los folios están listos para recibir la escritura del texto, que precede normalmente a la decoración, dejando en blanco el espacio donde se colocarán las imágenes. Éstas se llevan a cabo con el trazado de un dibujo preparatorio con una punta metálica, la implantación (donde se haya previsto) de hoja de oro y, finalmente, la aplicación del color. A menudo, de hecho, los textos litúrgicos medievales son ricos en ilustraciones, en virtud de una herencia que viene del libro antiguo. La inserción de imágenes, preferida indudablemente en los encargos y comisiones de algunos clientes para los códices de lujo, además de mostrar la voluntad de testimoniar materialmente el carácter precioso de la palabra divina, a veces puede también estar relacionada con el desarrollo del ritual litúrgico. En el *Pentateuco Ashburnham* (París, Bibliothèque Nationale, nouv. Acq. Lat. 2334), que antes se suponía originario de la zona de África del Norte o de España y hoy se vincula con la Roma del papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), se encontrarían, según algunos estudiosos, trazos que tenían específica utilidad en la lectura ritual. No sólo una detallada lista de los *capitula* provee una valiosísima señal para la ubicación de las lecturas individuales, sino, además, las escenas del éxodo representarían las ceremonias del ciclo pascual, prueba de que la imagen, principalmente, tuvo que tener un papel de guía para el uso del texto durante la liturgia religiosa.

La función de las imágenes

La lectura —que, junto con la oración y el canto, forma parte de las tres acciones esenciales de la liturgia— aparece muy pronto en las prácticas litúrgicas del cristianismo, y desde los orígenes se lee, sobre todo, la Biblia, según el método de la *lectio* continua. Ya a partir del siglo II se difunde, sin embargo, la costumbre de elegir

pasajes de la Biblia que están en relación con el tema y el sentido de la festividad o el momento litúrgico que se vive en el momento de la celebración. Sobre todo en los primeros siglos se deja muy amplio espacio a la improvisación del celebrante, mientras que en la Edad Media el número y el tipo de lecturas varían según la adopción del ritual romano (que prevé un sistema de dos lecturas, Evangelios y Epístolas) o de otros rituales latinos occidentales, en los que se acostumbraba leer también pasajes del Antiguo Testamento.

La decoración de los libros sagrados

Para adornar los libros de las Sagradas Escrituras los cristianos se apropian del sistema de decoración de libros del mundo antiguo, con el retrato del autor del texto al abrir el códice (en el caso de libros sagrados puede usarse el retrato de un evangelista o de un profeta), la decoración de los títulos y, finalmente, una serie de imágenes de carácter narrativo dispuestas en secuencia o en el interior de la página escrita. Está claro que la cantidad de textos contenidos en la Biblia entera genera no pocas dificultades desde el punto de vista ilustrativo; así, cuando no se elige miniar un libro específico (Génesis, Éxodo, Evangelios o Apocalipsis, por ejemplo), se adoptan diversas soluciones para adornar una Biblia entera: sólo el retrato de los autores de los diferentes libros y un muy restringido número de ciclos narrativos, la inserción de sólo el frontispicio miniado según las más importantes subdivisiones textuales, o bien, en los casos más suntuosos, la inclusión de una escena dedicatoria, iniciales miniadas y portadas al principio de los pasajes de mayor importancia. Una ampliación en este tipo de ilustración de Biblias completas tiene lugar en la época carolingia, como lo demuestra, con sus 24 miniaturas de página entera, la Biblia de Carlos *el Calvo*, resguardada en la iglesia romana de San Pablo Extramuros y llamada así porque fue llevada a Roma para la coronación del

La Biblia de Carlos el Calvo

soberano, y en ese mismo acto fue donada al papa Juan VIII (820-882, pontífice a partir de 872).

También para los Evangelios, una de las lecturas más importantes en la liturgia cristiana, el sistema explicativo presenta muchas variantes. Por exigencias de claridad, los Evangelios se introducían con la imagen de las “Tablas de concordancia”, elaboradas por Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-339), pero que sólo nos han llegado en manuscritos del siglo VI. Las “Tablas de concordancia”, organizadas figurativamente en una columnata arquitectónica, permitían visualizar rápidamente las correspondencias entre los textos de los evangelistas. Los relatos evangélicos despertaban una intensa preocupación debido a las evidentes divergencias entre las cuatro narraciones; esto provocó numerosos esfuerzos de armonización, de los cuales el más conocido es indudablemente el *Diatessaron* de Taciano (siglo II), que intenta conciliar un relato unitario en el año 170. Cada evangelio podía presentar luego una página con el retrato de su redactor, o bien, podía haber un solo folio con los retratos de todos los evangelistas.

Las “Tablas de concordancia”

Los episodios de la vida de Cristo podían, en cambio, disponerse a lo largo del texto, agruparse al inicio de cada evangelio individual, o bien, colocarse todos seguidos al inicio, como una introducción al manuscrito entero; esta última solución, presente sobre todo en los códices del siglo VI, permitió superar el problema práctico de la repetición de los mismos episodios en los cuatro Evangelios, y además proporcionaba un correspondiente visual al concepto de armonía y concordancia entre las palabras de los evangelistas. Las elecciones iconográficas de las escenas neotestamentarias por representar parecen basadas principalmente en el relato de la vida pública y la doctrina de Cristo, con particular atención a los milagros y a las parábolas.

En la Edad Media tiene una notable difusión el libro que recoge los 150 salmos del Antiguo Testamento, pues éstos se recitaban en la liturgia cristiana de las horas; el nombre de este libro, *salterio*, proviene del conocido instrumento musical de cuerdas. Los salmos son himnos cantados en alabanza a la divinidad, tradicionalmente atribuidos al rey David y a los músicos de su corte, quienes aparecen a menudo en las ilustraciones de los códices. El éxito del salterio en la cultura medieval, derivado sin duda de la interpretación de David como prefiguración de Cristo, también se evidencia por la particular riqueza decorativa de estos libros. El salterio puede adquirir, en efecto, una interpretación explicativa de tipo histórico-biográfico, en la que David es el protagonista de las escenas pintadas, o puede tener una representación de tipo literal, en la que se ilustran las palabras cantadas en el salmo, o bien, de tipo cristológico, en la que la decoración se basa en los episodios de la vida de Jesús. Estrechamente vinculados con la función de la práctica litúrgica están el evangeliario y el epistolario, que componen el sistema de lecturas de la misa en casi todo el Occidente medieval. El evangeliario, antes de volverse un libro litúrgico en sentido estricto, nace como una recopilación de destacados pasajes evangélicos particulares, o bien, como un tipo de lista que indica qué pasajes hay que buscar en los manuscritos de la Biblia o en los Evangelios para leer en relación con los días específicos del año litúrgico. Como una categoría codicológica ya completa, el evangeliario hace su aparición sólo a finales del siglo VIII. Junto a éste surge el epistolario, el libro que contiene las cartas de los apóstoles incluidas en el Nuevo Testamento y que debían leerse durante la celebración según la subdivisión del año litúrgico.

EL DESARROLLO DE LA MISA: LOS MISALES, LOS *ORDINES*, LOS ANTIFONARIOS Y LOS HOMILIARIOS

En el desarrollo de la misa y de los oficios y en la administración

de los sacramentos los ministros del culto necesitaron libros correspondientes a las muchas acciones rituales. En el curso de la Alta Edad Media el libro básico para la celebración de la misa es el misal o sacramentario. Como hemos dicho, la exigencia de un desarrollo ortodoxo de la liturgia y un fuerte descenso del nivel cultural del clero hacen necesaria la compilación de un prontuario que contenga el conjunto de las oraciones para cada día del año litúrgico. Entre los siglos VI y VIII ven la luz las dos principales familias de misales: el gelasiano, del papa Gelasio I (?-496, pontífice a partir de 492), de tipo presbiteral, en uso en las parroquias romanas, y el misal gregoriano, vinculado en nombre a Gregorio Magno y reservado a las celebraciones del pontífice de Roma. Durante el siglo IX, Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir del año 800) impone en gran parte de Occidente una edición del misal que se presume adaptada del modelo gregoriano, con un texto más enfático y más rico en ilustraciones. Ahora bien, para la administración de los sacramentos y el desarrollo de los demás actos litúrgicos los oficiantes recibían libros descriptivos, los *ordines*, una colección de normas sobre el desarrollo de varios tipos de celebración (papal, obispal, parroquial, monástica) y de los diferentes rituales (bautismo, eucaristía, exequias). Los *ordines*, que constituyen para nosotros un manantial inagotable de información no sólo sobre la liturgia, sino también sobre los ornamentos, el vestuario y los decorados de las iglesias, se llamaron romanos por su origen, aunque muy pronto se difundieron en gran parte de Europa. Además de la oración y la lectura, una parte viva e integral de la celebración es el canto. Para éste se redactó en la Edad Media el antifonario (cuyo nombre deriva de *antífona*, es decir, el texto cantado) con el objetivo, precisamente, de compilar los textos que habían de cantarse tanto en la misa como en las diferentes sesiones del oficio litúrgico de las horas. Los cantos se entonaban bajo la dirección de un maestro, o de la *schola cantorum*, o sea, de los cantores que tenían su sitio específico en el cerco situado en el corazón de la

Garantías de ortodoxia

nave central de la iglesia y por los que toma el nombre de *coro* o, precisamente, de *schola cantorum*. Entre los textos reservados al canto reviste un papel muy importante en la Italia meridional el libro del *Exultet*, término que corresponde a la primera palabra del canto litúrgico que, desde lo alto del púlpito, se entona durante la ceremonia del sábado santo. Este canto anuncia a los fieles el misterio de la Resurrección y, por extensión, pasó a designar los rollos en los que estaban escritos los textos del canto. Con los *Exultet* estamos, en efecto, frente a verdaderos rollos (como los de la Antigüedad). La elección de este particular formato de libro, poco usual en la Edad Media, se explica por la necesidad del diácono de desplegar secuencialmente los folios del texto al mismo tiempo que las palabras del canto, de modo que el conjunto fuera visible para los fieles; en este sentido se entiende también la disposición vertical en el rollo tanto de las imágenes como de las inscripciones, como no ocurría con los rollos en la Antigüedad: ¡Habría sido un verdadero milagro que un diácono hubiera podido desplegar, él solo, un rollo horizontal de al menos 2.5 metros! Entre los libros litúrgicos también corresponde un sitio al homiliario, que contiene los sermones sagrados, pronunciados durante la misa por un obispo o por un prelado.

El valor del canto

Textos preciosos

El carácter sagrado de la Biblia y de los textos litúrgicos, es decir, de la escritura que hace estos textos útiles, origina un verdadero culto al libro sagrado que se refleja, en primer lugar, en las encuadernaciones con materiales de calidad, como si se tratase de auténticos cofres para un objeto precioso. La manera en que lucía en la Edad Media una encuadernación, es decir, las tabletas de madera revestidas con láminas metálicas, esmaltes y marfiles que luego envolvían al libro a modo de forro, se puede apreciar en numerosas pinturas, como el icono Sinaítico con el Cristo que

tiene en la mano un texto lujosamente encuadernado. En la primera fase de la Alta Edad Media estas encuadernaciones muestran una ornamentación abstracta, basado principalmente en algún signo-símbolo, como se ve en la cubierta del evangeliario asociado con la reina lombarda Teodolinda (?-627, en el poder a partir de 616). Desde la época carolingia, sobre todo, se opta, en cambio, por una decoración figurativa en la que a menudo se busca alguna correspondencia con el contenido del texto: ejemplos admirables de esto son la cubierta de marfil del *Salterio de Dagulfo* (París, Museo del Louvre), con episodios de la vida de David (autor tradicional de los salmos), y la encuadernación del *Codex Aureus* (Múnich, Bayerische Staatsbibliothek) de Carlos *el Calvo* (823-870, emperador a partir de 875), en láminas de oro repujado y piedras preciosas, con las figuras de los cuatro evangelistas que aluden a los Evangelios en él contenidos.

El culto del libro sagrado

En el caso de códices particularmente importantes y lujosos, el texto pudo incluso estar escrito en oro y plata sobre pergamino teñido de púrpura: ya desde la Antigüedad, de hecho, el empleo de la púrpura se vincula con las clases sociales más altas por los valores simbólicos del color y, sobre todo, por su altísimo costo; la púrpura se obtiene sólo de ciertos moluscos, entre los cuales el más "precioso" es el *murex*. Entre los códices purpúreos más conocidos destacan el Génesis de Viena (Nationalbibliothek, ms. theol. gr. 31), los Evangelios de Rossano, ambos del siglo VI, y los Evangelios de la Coronación (Viena, Weltliche Schatzkammer, s. n.), de la época carolingia.

LOS OBJETOS DE ARTE PARA EL ALTAR

Junto a los libros litúrgicos, ya desde la época de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306) aparecen los primeros accesorios de altar necesarios para el culto y la celebración eucarística. Se trata principalmente de cálices y patenas, a los que

de inmediato se les confiere un significado sagrado y simbólico que propicia el uso de materiales como el oro, la plata y las piedras preciosas. En la Alta Edad Media a menudo estos *vasa sacra* no se identifican con ninguna señal explícita de su uso para el culto, como el cáliz tradicionalmente relacionado con el consejero del rey franco Dagoberto (603 / 608-639), Eloy, con una decoración

Cálices preciosos

de *cabochons* y *cloisonné* (primera mitad del siglo VII), o el cáliz de marfil, de la época carolingia, de Deventer (603 / 608-639), con una decoración exclusivamente vegetal. No faltan, sin embargo, algunos casos de objetos grabados con una cruz u otros símbolos cristianos, o incluso algunos cuya decoración es un verdadero programa iconográfico cristiano, como la célebre copa donada, hacia el año 777, por el duque de Baviera Tasilón (742-794) a la abadía de Kremsmünster. No obstante, las piezas de este tipo provienen, sobre todo, del Oriente, mientras que los cálices y patenas en uso en Occidente no conocen un verdadero florecimiento iconográfico antes del siglo XII. Entre los *vasa sacra* se pueden incluir también los diversos tipos de receptáculos destinados a contener la hostia (píxides), también manufacturados en materiales preciosos; es muy probable que muchos copones de marfil de los siglos V-VI,

Píxides y relicarios

sobre todo aquellos que muestran escenas cristológicas, tuvieran esta función. Los relicarios, aunque precozmente admitidos sobre el altar, en realidad no forman parte del culto eucarístico, pero evidencian la necesidad generalizada de la presencia de lo sagrado que caracteriza a la sociedad medieval. Inicialmente las reliquias se ubican junto al altar, pero cuando, para su conservación, se difunde el empleo de las criptas bajo la iglesia (a partir de los siglos VII-VIII), los relicarios que las contienen se multiplican notablemente. La exaltación de los restos venerados se demuestra por medio del objeto que los contiene, que se caracteriza, por lo tanto, por el lujo de sus materiales y por la variedad de sus formas: desde relicarios de bolsillo, de estuche o de colgar hasta sarcófagos de piedra. Se tienen muchos casos también de objetos,

creados con otro objetivo, pero que en la Edad Media se usan como contenedores de reliquias. Este fenómeno resulta particularmente interesante porque a veces se reutilizan objetos de empleo profano, como los frascos de cristal de roca de fabricación fatimí, las cajas bizantinas de marfil y hueso o los tejidos orientales. No todos los relicarios se asocian sistemáticamente con un altar, y algunos de ellos se custodian en otros lugares específicos de la iglesia, como la sacristía o el llamado "tesoro". Sólidamente arraigada en el simbolismo de los accesorios litúrgicos medievales está también la cruz, el signo que Constantino elevó de marca de infamia a símbolo de victoria. Esta transformación es particularmente evidente en una tipología: la cruz trabajada con materiales preciosos y adornada profusamente con gemas, a menudo acompañada de una rica corona (difundida durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media), de la que se han preservado espléndidos ejemplares de la España visigótica, como la corona del rey Recesvinto (*ca.* 633-672), resguardada en el Museo Arqueológico de Madrid. Este objeto compuesto normalmente se colgaba como adorno triunfal en la proximidad del altar con el objetivo de capturar la atención de los fieles de modo áulico, con su luminosidad y también con los tenues sonidos metálicos que emitía con el viento.

Las cruces

Finalmente, están también las cruces móviles, a veces llevadas en procesión, a veces fijadas al altar con un asta, ricamente decoradas con materiales preciosos y escenas sagradas. Con el antecedente de los obsequios que hizo Constantino a las primeras basílicas cristianas y que se enumeran en el *Liber Pontificalis*, destaca el papel que entre los accesorios sagrados tienen las lámparas, candelabros e incensarios; las primeras estaban rodeadas de todo el valor simbólico de la luz, los segundos habrían de representar el cuerpo de Dios, mientras que el incienso correspondía a su divinidad y el fuego que lo consumía al Espíritu Santo. Ya desde la Alta Edad Media el incensario o turíbulo para quemar y difuminar incienso envolvía con sus efluvios de sentido místico la celebración eucarística.

Véase también

"El espacio sagrado del cristianismo", p. 653; "Los decorados arquitectónicos", p. 714.

LOS PROGRAMAS FIGURATIVOS DEL CRISTIANISMO EN OCCIDENTE

ALESSANDRA ACCONCI

El paso de la era antigua a la era cristiana implica un largo proceso de transformaciones y adaptaciones en el recorrido de la expresión figurativa en Occidente. Desde el siglo IV los lugares de culto de la nueva religión, especialmente las basílicas, son los espacios donde se desarrollan los temas primordiales de las artes visuales, en una dialéctica y constante relación que toma en cuenta los prototipos de la Antigüedad, las nuevas instancias estéticas y las exigencias de representatividad de los clientes que patrocinan las obras.

EL MOSAICO Y LA PINTURA

El mosaico de la *Traditio Legis*, que probablemente decoraba el ábside de San Pedro en el Vaticano ya desde la segunda mitad del siglo IV, es símbolo de una combinación que, con pocas variantes, se reelabora en el curso de toda la Edad Media e introduce en los espacios destinados al culto comunitario los programas de carácter doctrinario. La escena del ábside vaticana, en la que Cristo, elevado sobre el monte paradisiaco, entrega en las manos del sucesor Pedro el rollo de la Ley, refleja un ritual de investidura organizado según el protocolo real, cuyo impacto visual debió de ser asimilable a una declaración religiosa de grandilocuente poder evocador, funcional para la exaltación del papel de la Roma cristiana y, en cuanto tal, integrado muy pronto al repertorio

característico de los espacios públicos basilicales. Los temas de la *Traditio Legis* y de la *Traditio Clavium* se repiten en la cúpula del baptisterio de San Juan en Fonte, en Nápoles (entre el final del siglo IV y el inicio del V), y en Roma se eligen también para la decoración del absidiolo lateral del mausoleo imperial de Constanza (*ca.* 318-354). En la cripta de la catacumba de los santos Marcelino y Pedro, sobre la vía Labicana, una compleja e imponente composición en dos registros que se remonta a la época teodosiana (379-395), presenta en su parte superior una composición con un Cristo entronado, rodeado por los príncipes de los apóstoles, y en la parte inferior la aclamación por parte de los santos y mártires de la catacumba, que están dispuestos a los lados de un *Agnus Dei* que se eleva sobre el monte paradisiaco; con toda probabilidad, éste es un reflejo directo del desarrollo del arte de las basílicas.

La majestad de Cristo

Otras representaciones de carácter doctrinal —Cristo docente, Cristo entronado, *Maiestas Domini*— se imponen como temas de referencia fundamental en los ábsides a partir del siglo V, demostrando la interacción entre los programas decorativos que ya maduran en el ámbito funerario y el naciente arte monumental, al punto de que es legítimo postular que en algunos casos la pintura y el mosaico cementerial reflejan elaborados aparatos compositivos perdidos en espacios comunitarios. Con respecto al limitado aprovechamiento de composiciones parecidas, el paso al arte monumental da lugar a contextos musivos imbuidos de solemnidad: el consejo apostólico de la capilla de San Aquilino en Milán, por ejemplo, constituye un apolíneo e imberbe joven que representa a Cristo, todavía intensamente arraigado en los prototipos del arte de las catacumbas.

Hacia finales del siglo IV, el profundo avance de la exégesis bíblica hace surgir toda la potencialidad simbólica y teológica —judía y cristiana— de las Sagradas Escrituras, y proporciona material para los temas iconográficos y para el lenguaje simbólico, y abre, a la vez, la puerta a la ilustración de aspectos conocidos de la historia del pueblo judío. En este sentido, son ejemplares la

“pinacoteca” de la catacumba privada de la vía Dino Compagni sobre la vía Latina —el testimonio más significativo de la pintura romana de la época constantiniana por su propuesta de un repertorio de escenas vasto y rebuscado tanto desde el punto de vista temático como desde el estilístico— y los decorados del mausoleo de planta circular de Constanza, en Roma, y del edificio funerario análogo de Centcelles, cerca de Tarragona, que reflejan claramente el gusto de los patronos palaciegos. En los mosaicos de ambas rotondas, muy amplias, se manifiesta la interrelación entre el género ornamental de ámbito profano y la decoración de carácter sagrado-narrativo (que se basa en episodios del Antiguo y el Nuevo Testamento en el ejemplo ibérico), junto a imágenes cíclicas (las estaciones) y oficiales (quizás una *Apoteosis*) que provienen de la pintura triunfal y monumental.

La cruz latina cubierta de gemas, izada sobre el trono vacío e investido con las insignias imperiales (banda y cojín púrpuras, supedáneo), se convierte en un tema iconográfico a raíz del mosaico del ábside de la basílica vaticana, en estrecha relación con la imagen de Cristo entre Pedro y Pablo representados en el registro superior de la composición. Tal esquema probablemente aparecía también en la decoración musiva original del ábside de la *Ecclesia Salvatoris* en Letrán, donde quizá ya estaba la imagen que la restauración del tardío siglo XIII dejó a medias: el busto de Cristo dentro del clípeo erguido sobre la cruz izada encima del monte paradisiaco. La cruz es un tema iconográfico nuevo que no se deriva del arte de las catacumbas y que se adopta en el campo figurativo con particular fervor en tiempos del emperador Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379) como símbolo del triunfo sobre la muerte: *Christus victor*. Con este sentido también se desarrolla la variante de la cruz monogramática (nacida de las diversas formas de ligar gráficamente las iniciales de Cristo), reservada especialmente a los entornos bautismales, como los baptisterios de Albenga (finales del siglo V) y el napolitano de San Juan en Fonte, donde la preciosa cruz-relicario cubierta de gemas anuncia la vuelta de Cristo el día del Juicio

Final en el ápice de un complejo programa decorativo que se prolonga por todo lo largo de la bóveda cubierta de mosaicos. La cúpula hemisférica del mausoleo de Gala Placidia en Rávena (segundo cuarto del siglo V) está salpicada de luminosas estrellas que rodean a una cruz latina central; en la misma ciudad, capital del exarcado, la cruz conquista el cascarón absidal de San Apolinar en Classe, tiene en la intersección de sus dos brazos el busto del Salvador y expresa una estrecha conexión con el tema de la Transfiguración sobre el monte Tabor. La representación de la *Etimasia* también es, en sí misma, una composición nueva,

La Parusía

introducida en el repertorio de las imágenes cristianas pero modelada en fórmulas ya disponibles en el arte y el imaginario del mundo antiguo: la representación del Segundo Advenimiento de Cristo, la Parusía, se representa con un *solium regale*, es decir, un trono dorado cubierto de gemas, unido a la cruz e insertado en un globo luminoso, como ocurre en la cúspide del arco triunfal de Santa María la Mayor en Roma. Estrechamente relacionada con la teofanía, desde mediados del siglo IV se difunde la imagen del tetramorfos, es decir, la representación en forma simbólica de los cuatro evangelistas tal como se encuentra en las visiones de Ezequiel (1, 4-14) y de Juan (Apocalipsis, 4, 6-8), y la ilustración que ofrecen los primeros Padres de la Iglesia, para quienes el león,

El tetramorfos

el becerro, el águila y el hombre encuentran una correspondencia directa con los autores de los Evangelios. El programa del área superior de la capilla de Santa Matrona en el burgo de San Prisco, cerca de Santa María Capua Vetere (entre los siglos V y VI), condensa temas que reflejan experiencias figurativas apenas maduradas en Roma, en los mosaicos del oratorio erigido cerca del baptisterio lateranense del papa Hilario (?-468, pontífice a partir de 461), y en Rávena, en el mausoleo de Gala Placidia (*ca.* 390-450). El destacado miembro de la familia imperial elige hacer revivir, como en la decoración de su capilla anexa a la basílica de la Santa Cruz, los sentidos simbólicos antes reservados a los cubículos hipogeos,

transfigurándolos con nuevos contenidos estéticos y recubriendo completamente con mosaico la integridad material del entorno. El Cristo Buen Pastor domina la luneta sobre la puerta de entrada; la personificación del más elocuente tipo cristológico —incluso conservando sus caracteres bucólicos típicos, provenientes del arte helenístico— viste en este entorno el atuendo real, está aureolado y lleva el cetro con cruz. Sobre las otras dos lunetas se encuentran elementos del más típico repertorio funerario, como la pareja de ciervos que beben en un manantial, inspirado por el Salmo 42, mientras que la visión de la cruz y el tetramorfos colocados en la cumbre remiten a la aparición en el cielo del Hijo del hombre, que, de acuerdo con el Evangelio según san Mateo (24, 30), precederá al Segundo Advenimiento de Dios.

El Buen Pastor

Durante los siglos V y VI los programas decorativos revelan las controversias teológicas y los mensajes de política religiosa, emplazados en el fulcro compositivo del ábside. En Santa Pudenciana (en el siglo V) la representación absidal revela un notable esfuerzo de elaboración conceptual y expresa plenamente una eclesiología estructurada: en el centro Cristo entronado, rodeado por la doble exedra humana de los apóstoles con togas de senadores; a los hombros de Pedro y de Pablo dos matronas representan las dos *Ecclesiae*, llamadas a representar la continuidad y la unidad de la antigua y la nueva Ley divina según un pasaje de la Carta a los Gálatas de Pablo, comentada por Jerónimo. Hace de corolario simbólico el tema del Cristo *magister, rex* y quizás ya también *iudex;* además del tetramorfos, la cruz de gemas se alza sobre el Gólgota y la referencia a la Jerusalén celeste adquiere la forma de una articulada estructura arquitectónica que representa un cinturón urbano torreado.

Los programas decorativos absidiales

Milán, capital del Imperio de Occidente, gracias a la enérgica acción pastoral del obispo san Ambrosio (*ca.* 339-397, obispo a partir de 374) ve surgir una serie de complejos conmemorativos de los mártires locales. La capilla de San Víctor en Ciel d'Oro

(segunda mitad del siglo V), cerca de la basílica erigida en el cementerio *ad martyres* y luego llamada de San Ambrosio, tiene una bóveda que se presenta como extensión uniforme de oro, absolutamente carente de articulaciones, salvo el medallón central, que contiene el busto de Víctor coronado y laureado como verdadero atleta de la fe, testigo de Cristo, en su gloria solitaria en medio de una esfera luminosa.

Milán

La basílica de Santa María la Mayor, sobre el Esquilino en Roma, fue edificada y completada durante el pontificado de Sixto III (?-440, pontífice a partir de 432), inmediatamente después del Concilio de Éfeso (431), que sanciona el dogma de la divina maternidad de María. La decoración musiva de la nave central está constituida por una serie continua de paneles con los principales episodios de la historia del pueblo de Israel seleccionados del Antiguo Testamento, con el objetivo de prefigurar la epifanía del Salvador, que está narrada sobre el arco absidal y usa, para sus detalles, fuentes literarias tanto canónicas como apócrifas. Desde el punto de vista tanto del contenido como del estilo, es imprescindible vincularlo con las ilustraciones de libros y con las iniciativas culturales sancionadas al final del siglo IV por la élite aristocrática en favor de la recuperación de la cultura y la tradición clásicas. Para la elaboración del programa iconográfico se ha propuesto la hipótesis de la contribución de León I Magno (*ca.* 400-461, pontífice a partir de 440), en ese entonces arcediano y personalidad eminente de la Iglesia de Roma. De hecho, su sobresaliente genio pastoral es la fuente del imponente programa que hace canónica la selección de temas extraídos de las Sagradas Escrituras y del Apocalipsis de Juan para las basílicas de Pedro y de Pablo, que muy pronto se convertirá en el modelo para todos los demás ciclos medievales. Su profunda reflexión cristológica, en efecto, contribuye de modo determinante al acrecentamiento de las temáticas iconográficas, al definir, desde entonces y para el resto de la Edad Media, el papel y los contenidos del arte sagrado en relación con el edificio de culto, en una concordancia perfecta

Roma

entre la narración de los hechos de la historia de la Salvación —elocuente, concisa, históricamente correcta— y la plausible dimensión formal.

Rávena

Capital del Imperio romano de Occidente de 402 a 476, sede del reino ostrogodo de Teodorico *el Grande* (*ca.* 451-526, rey a partir de 474) entre 493 y 526 y sede del exarca de Italia tras la reconquista del imperio por Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), Rávena es el lugar en el que se concentran e integran objetos, patrones, lenguajes artísticos del Occidente y del Oriente. El sólido mecenazgo de Gala Placidia en la primera mitad del siglo V se expresa en los soberbios edificios de culto, con su interior revestido de mosaico. Además del mausoleo de la propia Gala Placidia, la basílica de la Santa Cruz es su máxima obra, encargada junto con la Capilla Palatina dedicada a san Juan Evangelista, caracterizada por un programa político que se ha perdido —sobre el arco triunfal el Redentor conducía la nave de la Augusta y de sus hijos desde Oriente hacia Rávena—, que subrayaba la legitimación divina de la dinastía valentiniano-teodosiana. La decoración musiva del Baptisterio de los Ortodoxos y la del más tardío Baptisterio de los Arrianos representan la consolidación del sistema de división de la cúpula en sectores que culminan con la figura de Cristo en el centro como una *imago mundi*, emanación del *Logos*. En San Apolinar el Nuevo, iglesia de la corte arriana de Teodorico, además del espacio asignado a la representación laica del poder (justo en el momento de la reconversión al culto católico, en 570, el obispo Agnello transforma la imagen de Teodorico en el retrato de Justiniano), se desarrolla el más antiguo ciclo cristológico que nos haya llegado, que, verosímilmente, habría que relacionar con la fe en la única naturaleza humana de Cristo que sostenían los arrianos. En San Apolinar en Classe el ábside representa la Transfiguración utilizando el símbolo de la cruz, flanqueada por los bustos de los profetas Moisés y Elías y por tres corderos, identificables con los apóstoles Pedro, Jaime y Juan.

La fuerte impronta abstracta de las imágenes de Rávena hace

muy intenso el contraste con lo que se produce precisamente en aquellos años en Roma gracias al patrocinio papal. El mosaico comisionado por el papa Félix IV (?-530, pontífice a partir de 526) para el cascarón absidal de la iglesia de San Cosme y San Damián, edificada dentro de una dependencia del Foro de la Paz, puede llamarse el producto más auténtico de la rebuscada dimensión antigua que invade a Roma. La obra es contemporánea del ábside de San Vital en Rávena y Roma se encuentra bajo la dominación goda, pero no podría haber mayor diferencia entre los principios estéticos que regulan el arte figurativo en la capital del reino de Teodorico y en el centro de la cristiandad, donde el obispo es, a la vez, el defensor de la ciudad, de la Iglesia y de la tradición que ésta ha heredado. El ordenado esquema compositivo ya es el establecido de las siete figuras —aquí solemnes y llenas de vigor expresivo, como si se tratase de estatuas romanas— llamadas a participar en la entrada del mártir al paraíso y en su teofanía. En el conjunto, la iconografía reúne los temas de la *Traditio legis*, del Juicio individual, de la oferta de las coronas *(aurum coronarium)*, mediante una ilustración realista del mensaje profético que alude al triunfo final de Cristo en el Segundo Advenimiento, mientras que sobre el arco absidal, contra un deslumbrante fondo de oro, está presente la visión de Juan de la apertura de los siete sellos.

La propagación del gusto bizantino está representada sobre todo por la marcada abstracción e inmovilidad de las imágenes sagradas, austeras y aparentemente partícipes de un ceremonial que se vale de gestos y rituales usados en la corte terrenal. Una solemne ceremonia litúrgica se representa en el fresco de la primera capa de una pared-palimpsesto en la iglesia de Santa María la Antigua, en el Foro Romano, que ya en este momento es el patio de ingreso al palacio imperial. La majestuosa liturgia del *aurum coronarium* —literalmente, la "oferta de las coronas", que forma parte del ritual del *adventus imperiale*— encuadra la imagen de María Reina con el Niño, coronada y adornada como una *basilissa* terrenal, según las modalidades del culto atribuido a la Virgen con propiedades de majestad, activo tanto en Roma

como en Constantinopla desde el siglo v. La primera capa se cubrió después con una Anunciación, de la que queda una figura angélica con un marcado clasicismo formal de tradición helenística; esta misma sala aloja hacia la mitad del siglo VII el estilo vibrante (animado por la reanudación de los modos sintetizados) del fresco de Salomón y los siete hijos Macabeos, y enseguida una grandiosa composición de Cristo en el Gólgota comisionada por el griego Juan VII (?-707, pontífice a partir de 705).

Durante el siglo VI se practica en Roma un nuevo tema para los contextos absidales con base en sutiles y complejos sentidos simbólicos para subrayar la autoridad de Cristo sobre el universo. Se trata del tema iconográfico de Cristo sobre el orbe, ya aparecido en el siglo IV pero ahora destinado a prestigiosas reelaboraciones, también con variantes significativas: aparece sobre el arco de la basílica oriental de San Lorenzo Extramuros, en la pequeña iglesia de San Teodoro, a los pies del Palatino, y en otros ejemplos de Rávena (San Vital) o del Adriático (Parenzo, basílica eufrasiana), que se derivan, en todo caso, de Roma. El mosaico de San Lorenzo en el Verano también es ejemplar porque en él se manifiesta la doble tendencia siempre latente en el temprano arte medieval: por un lado, la abstracción dominante; por el otro, el intenso realismo del retrato, en este caso de un papa vivo —Pelagio II (?-590, pontífice a partir de 579)— y de san Lorenzo y san Hipólito, que lo rodean.

Cristo sobre el orbe

El culto a la Virgen muestra, ya entre los siglos VI y VII, haber asumido dimensiones importantes en la práctica litúrgica, con inmediatas manifestaciones en los programas decorativos de los espacios de culto de la región de Rávena y del Alto Adriático, como aparece en los mosaicos de la basílica de Eufrasio de Parenzo (obispo de 535 a 543) y en los decorados de la segunda fase de San Apolinar el Nuevo. En Roma, Juan VII dedica por entero a la Virgen María un oratorio cubierto de mosaicos (con la aportación de un patrocinio constantinopolitano), ubicado en el extremo de la nave de San Pedro y conocido por nosotros gracias a

El culto mariano

dibujos del siglo XVII. Del arraigado culto mariano todavía tenemos hoy testimonio por un importante grupo de iconos; entre ellos, el gran retablo de la *Virgen de la Clemencia*, que se remonta, con seguridad, a principios del siglo VIII. La peculiaridad de estas obras también reside en que son testimonios de la producción pictórica anterior al movimiento que obstaculizó el culto de las imágenes (la iconoclasia en el Imperio de Oriente); en pleno clímax de la polémica, Roma y la cristiandad de Occidente, conducidas por su obispo, mantienen inalteradas las funciones de los iconos como elementos firmemente establecidos en el corazón del culto oficial y de la devoción popular.

El ejemplo máximo de transmisión de temas explorados en el ámbito bizantino en la época preiconoclasta se encuentra en la pequeña iglesia lombarda de Santa María Foris Portas, cerca del poblado fortificado de Castelseprio (Varesio), donde un ciclo de pinturas murales de altísima calidad ha sobrevivido en el ábside oriental: la *Infancia del Salvador*, de doble registro, inspirada en las fuentes canónicas y apócrifas; el *Busto de Cristo*, y la *Etimasia* sobre el arco. En la esfera lombarda se asiste a una significativa toma de conciencia de toda la tradición antigua hasta la última experiencia bizantina, especialmente, pero no sólo, mediante los descubrimientos de Rávena.

La producción musiva impulsada por Juan VII para la contrafachada de San Pedro es la última en Roma, aunque en la época lombarda el empleo del mosaico no desaparece realmente: la iglesia de San Pedro en Ciel d'Oro, en Pavía, fue célebre por su casquete de mosaico, así como el famoso Tempietto de Cividale del Friuli. La tradición del mosaico romano en pasta vítrea regresa espectacularmente a Roma entre los siglos VIII y IX. El impulsor de

Las restauraciones de León III

esta reanudación es León III (*ca.* 750-816, pontífice a partir de 795), el papa que promueve las restauraciones de los ciclos paleocristianos de Santa María la Mayor y San Pablo en Roma, y que en Rávena actualiza la iconografía del arco de San Apolinar en

Classe (813) siguiendo el modelo de la de Ostia. Podemos imaginar que son idea suya también los programas musivos para las iglesias romanas de San Nereo y San Aquileo, Santa Susana y para el triclinio lateranense. Las intenciones de León han sido interpretadas como la recuperación de la técnica musiva para programas políticos que buscan consolidar el concepto de romanidad de la Iglesia y del imperio cristiano. Después de la derrota definitiva de los lombardos, en 774, Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) se convirtió para buena parte del Occidente en el único príncipe y regidor del pueblo cristiano, y la extensión misma de su reino significó la extensión del Imperio romano cristiano. León III promueve su papel de bienhechor de la ciudad y de las instituciones eclesiásticas con gran prodigalidad y en estrecha conexión con la voluntad de reafirmar la autoridad del papa sobre Roma y la naturaleza imperial de la dignidad pontifical. En los decorados de importantes lugares públicos de Roma surgen obras con mensaje político que se interpretan como anuncio y justificación teórica de acontecimientos contemporáneos o inminentes, como los ocurridos en la histórica Navidad del año 800 con la coronación de Carlomagno (742-814) en San Pedro. Esto parece confirmado por la decoración del ábside ya perteneciente al perdido Triclinio de Letrán (poco antes del año 800), en el que se propone el tema de la misión apostólica como emblemático de una visión providencial de la historia y, verosímilmente, de las victorias del rey sobre los sajones y los ávaros, que abrían aún más la puerta a la evangelización de los pueblos paganos. Sobre el arco triunfal se presenta, en cambio, el programa político en dos órdenes de figuraciones paralelas, cada una con tres personajes, entre los que los contemporáneos son León III y Carlomagno.

Que la técnica del mosaico y los programas decorativos consolidados por este arte gozaron de la apreciación de los carolingios queda probado por la elección de instalar en Aquisgrán, en la bóveda de la Capilla Palatina, una grandiosa *Maiestas apocalíptica* vuelta hacia el trono del emperador, así

como por el oratorio de Germigny-des-Prés (Loiret, Francia central), que fue comisionado por el teólogo Teodulfo de Orléans (*ca.* 750 / 760-*ca.* 821) con un programa basado en el Arca de la Alianza representada en el casquete absidal (*ca.* 806). Los talleres que estuvieron activos en las obras comisionadas por León III continúan su labor con las imponentes obras promovidas por Pascual I (?-824, pontífice a partir de 817) en Santa Práxedes, Santa Cecilia en Trastevere y Santa María en Domnica. Su sucesor, Gregorio IV (?-844, pontífice a partir de 827), comisiona el mosaico del ábside de San Marcos, concluyendo una experiencia artística y cultural que, en el espacio de los últimos 50 años, había producido numerosos ejemplos de decoraciones musivas en Roma y puesto al día sus estilos y contenidos.

El mosaico carolingio

Entre los impulsos aislados que perpetúan la técnica del mosaico y, junto con ella, los temas que tradicionalmente se le asocian encontramos, hacia finales del siglo IX, el ábside de San Ambrosio en Milán, probablemente encargado por el obispo Angilberto II (al cargo de 824 a 859), con la *Majestad de Cristo*, que presenta a los arcángeles en el acto de posar coronas sobre la cabeza de los mártires milaneses Gervasio y Protasio, así como escenas de la vida del obispo Ambrosio, sólo parcialmente elaboradas *in situ*. En Roma, sobre el sepulcro de Otón II (955-983, emperador a partir de 973) se realiza el último mosaico anterior al año 1000, con un Cristo entronado que da la bendición y está rodeado por Pedro (que sustenta tres llaves) y Pablo (con una vela encendida y un rollo). Aunque muy remodelada, la pieza musiva revela una técnica cuidada y experta. Si en 1007 el abad Gauzlin de Fleury (?-1030) se inspiró en Roma para adornar de mosaicos un arco de su iglesia abacial es porque la ciudad no pierde aún su maestría artística ni los talleres expertos en estas labores. Sin embargo, 50 años más tarde el cronista de Montecasino, León Marsicano (*ca.* 1046-1115 / 1117), declara, por el contrario, que los maestros occidentales han perdido ya toda habilidad para la práctica del arte musivo. El abad del mismo

monasterio, Desiderio (1027-1087), dirige su atención, en efecto, hacia Constantinopla para la decoración de la reconstruida iglesia abacial, preparando así el terreno para una fecunda y nueva fase del arte del mosaico, surgida bajo el impulso directo del arte bizantino.

En la Europa septentrional, donde la tradición de la pintura mural es mucho menos importante, el renacimiento insular y el carolingio provocan una rápida adquisición de aparatos figurativos del repertorio cristiano y técnicas de lenguaje expresivo, ambas influidas, sobre todo, por la extraordinaria difusión de los códices miniados y las manufacturas de arte suntuario de particular exuberancia icónica. El renacimiento de lo antiguo también se favorece por la audaz política de centralización en Aquisgrán de los recursos intelectuales y materiales (en gran parte extraída de las cortes, las iglesias y las abadías lombardas) que lleva a cabo el rey franco. El reconocimiento visual y público de la soberanía de Carlomagno, la evidente transmisión del imperio cristiano a sus manos, quedan plasmados también en los programas pictóricos, empezando por los ahora perdidos frescos del salón regio de Ingelheim, y probablemente por el ciclo de las historias de David de San Benito en Malles, que celebra las virtudes del soberano poco después de su coronación romana comparándolas con las del profeta bíblico que reconstruyó el Templo.

Decoraciones y esquemas geométricos

Un aspecto interesante y nuevo de la pintura europea del siglo IX se aprecia en la preferencia de determinados programas no figurativos, especialmente para espacios secundarios. En Italia encontramos las brillantes decoraciones basadas en esquemas geométricos repetitivos de la franja mural inferior de la cripta del abad Epifanio (siglo IX) y algunos entornos monásticos del complejo de San Vicente del Volturno. Los frisos inspirados en las taraceas marmóreas imitan los suntuosos revestimientos parietales en *crustae marmorae*, como ya ocurría en la pintura romana; los vanos pueden recibir una sobria estructura

arquitectónica pintada que simula columnas con arquitrabes y plintos marmóreos (Lorsch, Torhalle) o techos sustentados por repisas que imitan el clasicismo. Con la sensibilidad de los pintores romanos del segundo estilo, o bien de los mosaiquistas activos en la rotonda de San Jorge en Salónica en el siglo v, se elaboran los proyectos arquitectónicos que transforman y dan la apariencia de extender el interior de San Julián de los Prados, en Oviedo, donde Alfonso II (759-842, rey de Asturias a partir de 791) instala la nueva capital, en torno a la catedral de San Salvador; este proyecto elige la cruz de Constantino como único elemento compositivo en el ábside.

De la pintura de los grandes centros monásticos se conserva una mínima parte (respecto a lo que de ella nos refieren las fuentes). La iglesia abacial de San Jorge en Oberzell ejemplifica la producción monumental de uno de los mayores *scriptoria* de la época otoniana, el del Reichenau y Müstair, en el Cantón de los Grisones, que pertenece a la Corona carolingia; es sólo un ejemplo de planificación iconográfica basada en un programa político: de las fuentes veterotestamentarias se prefieren las historias del rey David y de Absalón, una alusión a hechos históricos de ese momento, justificadas por el hecho de que las pinturas fueron comisionadas por Luis I *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814) o por un fervoroso partidario suyo.

Escultura

El arte oficial sigue comisionando obras solemnes y sumamente representativas, ya sea que se trate de los monumentales sarcófagos de pórfido, típicos de los sepulcros imperiales hasta la mitad del siglo v, o bien de los retratos de señores (dignitarios miembros del patriciado) en los que, incluso si cambian las condiciones de su representatividad, se perpetúa el arte de la distinción fisonómica y la idealización del sujeto; también se tienen creaciones que sirven para la glorificación del soberano y

para la tradición monumental, como los bronces (piénsese en el fragmentario bronce capitolino de Constantino, que quizá reutilizó un coloso del siglo I, sobre el que se retrabajó la cara) o la estatua ecuestre perdida de Teodorico que Carlomagno hizo llevar a Aquisgrán. El historiador Eusebio de Cesarea (*ca.* 265-399) habla de estatuas broncíneas del Buen Pastor y de Daniel que adornan fuentes, y en la biografía del papa Silvestre I (?-335, pontífice a partir de 314) se menciona explícitamente un conjunto de estatuas de oro y plata que representan a Cristo, a san Juan Bautista, con ciervos y corderos, que eran parte de la decoración del baptisterio de Letrán. No obstante, el arte escultórico de los siglos IV y V está representado esencialmente por los sarcófagos, actividad especializada de numerosos talleres ubicados comúnmente en Roma, Milán, Rávena y en las Galias. Al inicio predominan las composiciones bucólicas o inspiradas en figuras de filósofos, de suplicantes o la representación del Buen Pastor; posteriormente aparecen los temas bíblicos o cristológicos plasmados en ataúdes, que en la época de Constantino aparecen con doble friso y son monumentales, con una apretada secuencia de episodios figurados que están dispuestos según un principio organizador que, a veces, pone subdivisiones mediante pequeñas columnas que sostienen dinteles o arcadas. En los sarcófagos llamados "de Pasión", el centro de la composición es la cruz-trofeo de victoria; otros temas solemnes y triunfales son influidos directamente por el naciente arte monumental: el triunfo de Cristo sobre la muerte, Cristo *magister* entre los apóstoles, el *aurum coronarium*. La constitución del repertorio iconográfico de matriz cristiana inviste y connota cada elemento destinado a los edificios de culto. Las puertas de madera de San Ambrosio en Milán (379-*ca.* 386), ahora en fragmentos, y el extraordinario ejemplo de la basílica de Santa Sabina en Roma (422-432) demuestran que el conjunto de profecías, leyes y la rememoración evangélica ya evidencian un tipo de exégesis tipológica que recurre a los grandes prodigios del Antiguo Testamento y a episodios relacionados con la Revelación de

Sarcófagos

Cristo, según el criterio de la *narratio parallela*, que refleja el pensamiento y la actividad homilista de la literatura patrística contemporánea y supone un parteaguas para el arte cristiano: es preciso hacer entrar en el ámbito de la cultura de los fieles una amplia antología de historias de salvación.

La síntesis de Justiniano

En Rávena y en el Alto Adriático, el grandioso programa artístico realizado por Justiniano cataliza todas las "voces" del imperio en un nuevo horizonte de tradiciones y tendencias de lo más diverso, que se asocian y se moldean hasta lograr la célebre "síntesis justiniana", que propicia el nacimiento de un nuevo lenguaje autónomamente bizantino. El interior de San Vital todavía conserva gran parte del suntuoso revestimiento de mármoles y estucos; las otras iglesias de la capital del exarcado resguardaban un verdadero muestrario de columnas y capiteles, marcos y barreras —San Apolinar en Classe, San Miguel en Africisco (ahora en el Museo Nacional), la Catedral Ursiana (Museo Arzobispal), Santa Ágata Mayor y San Apolinar el Nuevo—, de tal manera, que podría decirse que iban a la par con todas las novedades procedentes de Constantinopla y, sobre todo, se uniformaban con los principios estéticos desarrollados en la capital. La misma Roma no está completamente aislada de las rutas de importación de preciosos productos artísticos de Constantinopla; esto lo demuestran los elementos sobrevivientes de la decoración marmórea de la basílica de San Clemente, de tiempos de Hormisdas (?-523, pontífice a partir de 514): pequeñas columnas con viñas y delicadísimos capiteles perforados que reproducen el monograma del presbítero Mercurio, que luego llegaría a ser papa con el nombre de Juan II (*ca.* 470-535, pontífice a partir de 533), y, en el mismo conjunto, un imponente complejo de losas de mármol proconnesio con elegantes y sobrias decoraciones basadas en el tema de la cruz, evidentemente comparables con las que fueron realizadas para la Santa Sofía de Justiniano, reutilizadas aquí como *schola cantorum* en la basílica superior.

El horizonte artístico en los reinos romano-bárbaros evidencia,

Los reinos romano-bárbaros

en cambio, el recurso al repertorio común de imágenes de la Antigüedad tardía y de la época paleocristiana, junto con la influencia de las técnicas de joyería de producción germánica, merovingia, visigótica. La España visigótica y asturiana desarrolla una escultura autónoma vinculada a sus complejos arquitectónicos: en San Juan de Baños de Cerrato, en la provincia de Palencia —fundada en 661 por el rey Recesvinto (soberano de 653 a 672)—; en San Pedro de la Nave, cerca de Zamora (mediados del siglo VII); en Quintanilla de las Viñas, en la provincia de Burgos (principios del siglo VIII), se difunde la decoración vegetal, extremadamente estilizada, en la que los órdenes clásicos se transforman y se someten a la geometrización. El capitel corintio se convierte en un tronco de pirámide, o bien, adopta una sección cuadrada e incluye una decoración historiada, como recortada por el fondo, que originalmente llevaba color. En Galia las expresiones artísticas del pleno periodo merovingio (siglo V-mediados del VIII) parecen sustancialmente una prolongación de las de la Antigüedad tardía, como lo demuestran los sarcófagos de San Pedro en Vienne, en la abadía de Charenton du Cher (Bourges, Museo del Berry), y las losas que reciben un trato de gran sensibilidad de diseño en San Maximino y en la basílica de Santa Magdalena. Por el contrario, en Soissons, el sarcófago del santo obispo local, Drausio, proveniente de la catedral de Notre-Dame (París, Musée du Louvre, Antiquités chrétienens), revela una hábil maestría en el trabajo “en negativo” de la piedra, que se produce rebajando el plano de fondo y acentuando los relieves mediante incisiones oblicuas; ahí se representan formas de sinuosos zarcillos con racimos y hojarasca dispuestas para enmarcar el clípeo central que contiene el monograma de Cristo. El arte de la incisión para generar fuertes efectos luminosos se consolida en el hipogeo de las Dunas (capilla funeraria destinada al abad Malebaudo) y en el baptisterio de Poitiers, en la cripta de Jouarre y en Grenoble, en San Lorenzo. A veces aparecen figuras: en Jouarre la escultura funeraria de la tumba del obispo Angilberto (?-859) exhibe una

rara ilustración del Juicio Universal en un lado —con los elegidos, entre hombres y mujeres, que se presentan de frente rodeados por ángeles— y el Cristo en majestad en el lado opuesto, muy parecida a las composiciones teofánicas análogas pintadas en las capillas coptas de Bawit, en Egipto.

En las islas británicas, la llegada de los anglosajones en el siglo VI señala la introducción de elementos ornamentales irlandeses y celtas basados en combinaciones de entramados animales hechos por incisión, según modalidades expresivas transmitidas a otras tipologías de materiales, ya sea que se trate de trabajos en metal o de las *carpet pages* (páginas tapiz) de los códices miniados. Los ejemplos escultóricos provienen generalmente de monumentos aislados, en su mayor parte estelas con cruces o cruces monumentales de varios metros de altura y con brazos historiados que se popularizan en Northumbria con un carácter normalmente conmemorativo a partir del siglo VIII. La célebre cruz de Ruthwell representa el punto climático de una tradición iniciada dos siglos antes con la evangelización de la región.

En la Italia lombarda la escultura es particularmente apreciada y desempeña un papel primordial en las estrategias artísticas que comisionan los patrones. Los pilares y los capiteles recuperan un estilo clásico, las losas taraceadas con motivos animales reelaboran, con sobrias y mesuradas composiciones, los plúteos de contenido simbólico de la plástica de decoración litúrgica de la Antigüedad tardía, con suntuosos frisos que presentan elementos vegetales en profusión; las lápidas, inscritas con mucha claridad, se inspiran en los caracteres de la letra capital usada en el mundo antiguo y hacen de la escritura un elemento asimilable, por sus ritmos y los valores del claroscuro, a las franjas ornamentales; incluso las taraceas policromas de la más pura expresión artística constantinopolitana se imitan con piedras pintadas o pastas vítreas. Monumentos representativos de esta consciente reflexión sobre el mundo antiguo son la basílica de San Salvador en Brescia y el oratorio de Santa María en Valle, en Cividale, donde, con el ejemplo de las

La Italia lombarda

grandes basílicas romanas y los edificios del Alto Adriático, frescos, mármoles y estucos se unen para calificar, tanto en el color como en la plástica, el organismo arquitectónico.

También la producción escultórica contemporánea de Capua, Nápoles, Sorrento y áreas colindantes sigue mostrando una orientación clara hacia la Antigüedad, receptiva de las influencias bizantinas y mediterráneas siempre vivas en el territorio de Campania.

Al corpus de la escultura carolingia pertenecen géneros de aplicación de la técnica escultórica bastante multiformes y asociados con materiales muy diversos. El virtuosismo de la talla en marfil está representado en todas las escuelas regionales por una abundante serie de dípticos y platos, y cubiertas de códices, repletos de figurillas hábilmente talladas. En el sector de la plástica de decoración litúrgica, en cambio, prevalece rigurosamente lo abstracto; esto deriva de las prescripciones dictadas en los *Libri Carolini* por el propio Carlomagno, quien, al menos en una fase de su reinado, habría considerado la iconoclasia como un fenómeno no completamente negativo. La *Cátedra de San Pedro*, comisionada por Carlos *el Calvo* (823-877, soberano a partir de 841) y hoy integrada a la estructura de Bernini, está constituida por baldosas de marfil con las *Historias de Hércules*, de reutilización y quizás posteriormente integradas a la estructura de la cátedra, a la cual pertenece, por otro lado, la rica y elaborada decoración de racimos "habitados" por figuras tanto humanas como animales o fantásticas, y mascarones clásicos de un evidente gusto antiguo.

A pesar de las lagunas en los testimonios materiales y gracias a noticias transmitidas por las fuentes literarias, es posible confirmar la amplia y difundida aplicación del estuco, material dúctil de notable rendimiento y múltiples efectos (también gracias al complemento pictórico). Una secuencia de figuras dentro de arcadas puede identificarse en los restos que nos han llegado de Vouneuil-sous-Biard (Poitiers, Museo Sainte-Croix); estucos policromos con representación de figuras (en fragmentos)

Los estucos provienen de San Martín en Disentis, en los Grisones; nichos ciegos y frisos ornamentales están presentes en el oratorio del abad Teodulfo (*ca.* 750-*ca.* 821), en Germignydes-Prés (Museo Histórico y Arqueológico de Orleans). En la biografía de san Angilberto (*ca.* 745-814), capellán en la corte de Carlomagno en Centula / San Ricario, se describen las mesas de cuatro altares en estuco que reproducen escenas de un ciclo cristológico cuya representación llega hasta la Ascensión. En la catedral de Hildesheim, en dos lunetas que sobresalen de las puertas de acceso a la cripta, domina la figura de Cristo entre cuatro figuras y de Cristo sobre el orbe coronando a dos santos. Al declinar el siglo X se construye con toda probabilidad el baldaquín de San Ambrosio, un *unicum* en estuco policromo levantado sobre columnas de pórfido sobre el altar de Vuolvinio: éste representa el inicio de un procedimiento artístico que no cesará y que, posteriormente, llevará a la gran reanudación escultórica del románico padano.

LIBROS

Las miniaturas y las lujosas encuadernaciones revelan plenamente la complejidad de la relación entre texto e imagen en los manuscritos medievales.

Las primeras experimentaciones en el campo de la ilustración se llevan a cabo con la Biblia, y especialmente con el Génesis, libro privilegiado en todo el conjunto del Antiguo Testamento cuyo primer ejemplar miniado, el *Génesis Cotton* (Londres, British Library, ms. Cotton Otho B. VI), proviene del mundo griego y se considera tradicionalmente una obra pictórica de algún autor alejandrino del siglo V o principios del VI; de él sobreviven unas pocas hojas quemadas. El más imponente es sin duda el códice del Génesis de Viena (Österreichische Nationalbibliothek, Vind. theol. gr. 31), proveniente de Siria, que contiene una versión abreviada de la *Biblia de los Setenta*, ilustrada con numerosas miniaturas de

carácter narrativo en la parte inferior de cada página.

Los Evangelios constituyen un capítulo aparte de los grandes ciclos de imágenes de la Antigüedad tardía. Del *Evangeliario purpúreo de Rossano* (Rossano Calabro, catedral) se conserva completo el Evangelio según san Mateo y casi completo el de Marcos, ambos acompañados por 14 miniaturas en una narración continua. Junto con el *Sinopense* (París, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 1286), se estima que fue producido en un entorno siriacoantioqueno en la segunda mitad del siglo VI, o bien, que proviene de un *scriptorium* de Cesarea de Palestina. En estos libros la relación entre la miniatura y la pintura monumental es clarísima: algunas ilustraciones del *Evangeliario de Rábula* (siglo VI, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. I. 56) derivan, sin duda, de frescos o mosaicos. Alrededor del siglo VI también el libro del Apocalipsis es objeto de experimentación pictórica. En el año 680 Benito Biscop (*ca.* *628*-*ca.* 690) lleva consigo de Roma a Inglaterra un volumen que contiene imágenes extraídas de las visiones de Juan y de paralelismos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Biblias y Evangelios

Una Biblia en nueve volúmenes se escribe en Vivarium, cerca de Squillace, en Calabria, por voluntad de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), que resguarda una vasta biblioteca perdida poco después de su muerte. Se conserva sólo una copia del llamado *Codex Grandior*, una Biblia completa en un solo volumen. El monje Ceolfrith, que después sería abad en Northumbria, tras un viaje a Roma en 678 llevó a su patria un códice que después se volvió modelo de otras tres Biblias: una de ellas es el *Codex Amiatinus* (Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Amiat. I), la única que se ha conservado completa, producida como obsequio para el papa Gregorio II (pontífice de 715 a 731), con dos miniaturas en cada página, una de los cuales es una *Maiestas Domini*, copia de un modelo de la Antigüedad tardía. Un solo manuscrito miniado del siglo VII podría asociarse con España (si no es que con el norte de África): el *Pentateuco de Ashburnham* (París, Bibliothèque

Nationale, Nouv. Acq. Lat. 2334), que contiene el texto de los cinco libros de Moisés en griego “pentateuco”, de los que se han conservado poco más de un centenar de folios. El evangeliario llevado a Inglaterra en 596 por Agustín de Canterbury (*?-ca.* 604) no contiene actualmente más que dos ilustraciones (Cambridge, Corpus Christi College, cod. 286), la más importante de las cuales representa a san Lucas tonante en el interior de una sólida arquitectura con ábside, cuyos montantes están decorados con seis escenas que ilustran el texto del evangelista (una de las últimas producidas en Italia, donde la figura humana desaparecerá de la decoración de libros por cerca de un siglo). Producido en Roma alrededor del siglo VII, el *Evangeliario de san Agustín* ya estaba en Inglaterra a finales del mismo siglo, como lo demuestran las anotaciones de mano insular. Los primeros pasos en la ornamentación de libros medievales se llevan a cabo, en efecto, precisamente en Irlanda, isla no romanizada y de reciente conversión al cristianismo, en la que el latín de las Sagradas Escrituras es una lengua totalmente extraña para los nuevos fieles, y por lo tanto el primer paso, crucial e indispensable, para su adquisición se facilitaba con la función expresiva de las hermosas imágenes. Incorporando elementos ornamentales similares a los que aprovecha el orfebre insular para la decoración en metal, con motivos geométricos o zoomorfos, el pintor desarrolla las motivos metódicamente, los agrupa, los contrapone, combina sus colores con gusto infalible. Cuatro libros de Evangelios (que se remontan al periodo entre 650 y 800) representan la cumbre de la perfección de esta pintura. Llevan el nombre de las abadías a las que cada uno remite: *Durrow* (Dublín, Trinity College Library, ms. A.5 [57]), *Echternach* (París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 9389), *Lindisfarne* (Londres, British Museum, ms. Nero D IV) y, el último de la serie, *Kells* (Dublín, Trinity College Library, ms. 58); juntos representan una suerte de profusa enciclopedia de la miniatura insular en su momento climático: desarrollan en la página inicial una miríada de motivos de inspiración abstracta hasta constituir un fondo de recubrimiento total, en el llamado

estilo de alfombra *(carpet style)*, que incluye sólo las figuras estilizadísimas de los evangelistas.

Verdadero centro de cultura cristiana en el norte de Italia es la gran abadía benedictina de Bobbio en Val Trilla, fundada por el irlandés san Columbano (*ca.* 540-615) y por el rey lombardo Agilulfo (?-616, soberano a partir de 590). De los cerca de 700 ejemplares de la biblioteca del monasterio lombardo han sobrevivido poco menos de 200 manuscritos; la escritura es el elemento primario de la estructura decorativa del libro; el adorno se basa en motivos abstractos de estrecho parentesco con los de la escultura, los tejidos y la joyería, con compartimentos cromáticos "alveolados". El gusto por las grandes e ingeniosas letras capitulares adquiere vida con refinadas tramas entrelazadas, también sobre fondo púrpura (característica de la miniatura de Bobbio), que alcanza su máxima perfección formal en el siglo IX. Otro polo de cultura occidental, en Galia, es la abadía de Corbie, donde muere y es enterrado el último rey lombardo, Desiderio (*?-ca.* 774, soberano a partir de 756). El prestigioso monasterio importa un gran número de libros de Italia; su *scriptorium* es un centro de experimentación gráfica y ahí hace su aparición la célebre minúscula carolina. Toda la civilización — de Grecia, de la Italia romana, de la Italia lombarda y de las islas británicas— está presente, al mismo tiempo, en el interior del cerco monástico de Corbie. El *Salterio* (Amiens, Bibliothèque Municipale, ms. 18) lleva a cabo una exitosa tentativa de fundir motivos iconográficos y estilísticos diferentes para generar una profusión de figuras monstruosas en las letras capitulares, que son la única decoración de un volumen interpretado, por lo tanto, como una suerte de diccionario ornamental zoomorfo manipulado para acoplarse a las formas de las capitulares.

El códice de Bobbio

La producción de libros en la Italia lombarda inicia en el momento en que se consolida el poder en el territorio y la conquista es permanente; entonces, el factor de la conversión de los lombardos al cristianismo acelera la necesidad de acceder a

libros litúrgicos y su producción se ve favorecida por los contactos entre familias lombardas, círculos obispales y comunidades monásticas. La tradición del libro escrito y miniado continúa en el sur de Italia gracias a la obra desarrollada por los grandes monasterios benedictinos de Montecasino y San Vicente del Volturno, y el de la misma capital Benevento, y se enriquece con nuevos influjos procedentes del mundo bizantino. Una decoración más opulenta y fantasiosa se desarrolla para los textos de empleo litúrgico. El libro de las *Homilías de Gregorio Magno*, producido a principios del siglo IX en Vercelli (Archivio e Biblioteca Capitolare, ms. CXLVIII), representa un ejemplo entre los más significativos del alto nivel alcanzado por el arte librero italiano de finales del siglo VIII.

La ilustración carolingia en su momento inicial adopta los modelos desarrollados en los siglos VII y VIII en las islas británicas para los adornos de las capitulares, aunque se aprecian ya notables concesiones al componente figurativo naturalista derivados del arte cristiano de Oriente. La distinción entre forma y adorno, además, da un gran impulso a la reanudación de la figura antropomorfa y a la amplificación de la gama de los temas. El Nuevo Testamento ya no se limita a las imágenes hieráticas y solemnes de Cristo y los evangelistas, sino que las escenas de la infancia, los milagros y la Pasión se reelaboran en ciclos narrativos articulados. La gran Biblia copiada en Tours alrededor del año 840 (Londres, British Museum, Add. 10546) es un documento cumbre de estas formas expresivas: figuras, arquitecturas, paisajes, costumbres y hasta colores nos remiten de manera extremadamente fiel a los modelos del arte de la Antigüedad tardía. El producto más acabado de la miniatura carolingia, en el cual convergen las experiencias maduradas hasta entonces en las escuelas regias, se reconoce en la *Biblia de San Pablo* (Roma, Abbazia di San Paolo Fuon le Mura, *Codex membranaceus saeculi IX)*, realizada hacia 870 en Reims para Carlos *el Calvo*.

También el arte inglés entra en uno de los periodos más

La Escuela de Winchester

importantes de su historia con las reformas monásticas de san Dunstán (924-988), aunque éstas no expliquen exhaustivamente la creatividad artística que desarrolló un estilo nuevo, maduro y elaborado, ejemplificado por la Escuela de Winchester, centro de producción de suntuosos manuscritos miniados que tuvieron como modelo guía las obras carolingias asociadas con la Escuela de Metz y con la Escuela de Ada. España es, en cambio, una región no alcanzada por el renacimiento carolingio y estuvo fuera de la esfera de influencia de las corrientes culturales bizantinas; sin embargo, fue una zona de suma importancia debido a la irradiación de los principios del arte islámico derivada de la invasión árabe en el siglo VIII. Se tiene el resultado más elocuente de esto en las diversas ilustraciones del *Comentario al Apocalipsis*, escrito en 786 por el Beato de Liébana (?-798) en la España del norte.

El Apocalipsis del Beato de Liébana

Los códices que nos han llegado datan de los siglos X, XI y XII. Probablemente los miniaturistas trabajaron a la vista de copias miniadas del Apocalipsis de los siglos VI o VII, y no necesariamente inventaron sus representaciones, sino que las trasladaron a un estilo absolutamente plano, bidimensional, con gamas de colores encendidos y radiantes y con una profusión de elementos ornamentales de origen islámico.

Los estilos heredados de las escuelas carolingias fueron remplazados, con el colapso del imperio, en la segunda mitad del siglo X por movimientos nuevos y espontáneos. La reforma monástica encuentra enérgicos partidarios en los monjes de Cluny; en Inglaterra, Francia e Italia el nuevo impulso cultural avanza con la decisiva aportación de los monasterios reformados, y ésta puede explicar la contemporaneidad de los movimientos. El arte otoniano se explica por el mecenazgo de los emperadores y por los grandes señoríos monásticos gobernados por obispos que comisionaban todo género de obras de arte, como Egberto de Tréveris (en el cargo de 977 a 993) y Bernardo de Hildesheim (obispo de 993 a 1022). La predilección imperial por la

monumentalidad recibe un ulterior apoyo de Bizancio con la boda de la princesa Teófano (*ca.* 950-991) con Otón II en 972. La escuela de Reichenau, con obras que datan de la séptima década del siglo X, ve la aparición de los *Libros de perícopas*, manuscritos que contienen los textos evangélicos no en secuencia sino ordenados según las necesidades del calendario de la Iglesia y la liturgia. Éstos requieren de un nuevo tipo de ilustración, en muchos casos asimilable a detallados ciclos pictóricos que se inspiran en ilustraciones paleocristianas y protobizantinas.

Vidrios

Las fuentes literarias occidentales aluden explícitamente a vidrieras pintadas ya desde la Alta Edad Media. En las iglesias monásticas de Monkwearmouth, Jarrow y Whithorn, en Northumbria, se han hallado fragmentos vítreos pertenecientes a ventanas policromas; esto representa la confirmación directa de las noticias transmitidas por las fuentes literarias acerca de una actividad de reclutamiento para conformar talleres especializados que llevaron a cabo monjes enviados como emisarios a Francia en los siglos VII y VIII.

Debemos recordar también los fragmentos, con rastros de pintura que nos han llegado de San Vital en Rávena. En algunos casos se han preservado los montantes de estas ventanas: de bronce o de madera, a modo de barreras, están presentes en la misma Rávena, en Aquilea, en Grado y en Albenga. Una novedad técnica constituye la introducción de plantillas de plomo que hacen las veces de montantes en sustitución de la madera o la piedra. La estructura se aligerará posteriormente, extendiéndose y articulándose con mayor facilidad, como lo prueban los extraordinarios diafragmas que horadan paredes enteras en las catedrales de la Baja Edad Media. Ya a partir del siglo IX los ensamblajes de placas de vidrio pintado forman historias policromas o en *grisaille* (pintura

En Francia y Alemania

obtenida por la pulverización del mismo vidrio, atemperada con fuego y después aplicada con pincel). Francia y Alemania desarrollan precozmente la habilidad y los procedimientos tecnológicos. Aunque no falta en Oriente el conocimiento técnico para la producción de vitrales, es, en efecto, en Occidente donde el gran potencial del vidrio se explotará al máximo. Se remontan a la época carolingia los fragmentos de un vitral procedente de Lorsch (Darmstadt, Hessisches Landesmuseum) con la efigie de una cabeza masculina barbada y aureolada, en la que quizás pueda reconocerse a san Juan Bautista y que, verosímilmente, data de las postrimerías del siglo IX. Otros restos se han hallado en el complejo episcopal de Ruan y en el área de la iglesia abacial de San Dionisio, donde las investigaciones arqueológicas han traído a la luz restos del taller que estuvo instalado cerca de la iglesia para producir las retículas de plomo de los vitrales. No es insólito que un taller se instale al lado de una gran obra de construcción: en el gran complejo benedictino de San Vicente, en las riberas del Volturno, el refectorio estaba iluminado por grandes ventanales con vidrieras policromas. Las excavaciones arqueológicas han permitido el hallazgo de muchas instalaciones de producción en el ámbito de la abadía; entre éstas se halló el taller de vidrio, donde se trabajaban también los metales destinados tanto al uso interno como a la exportación. Sabemos de vidrios policromos también en el ámbito de la abadía de Farfa y en los grandes centros monásticos benedictinos al norte de los Alpes, como Corvey (Westfalia), San Galo y Münstair.

Pavimentos

El mosaico pavimental representa una tipología artística aún muy difundida en la Antigüedad tardía en los edificios, en los complejos de las termas y en las residencias lujosas. Monocromos o de variado colorido, con composiciones geométricas más o menos complejas, o bien, con temática mixta, vegetal y figurativa,

de carácter alegórico o mitológico; usados para caracterizar los espacios en forma de *emblemata* o de friso perimétrico, o también como forma de revestimiento integral. La evolución del mosaico geométrico de la basílica paleocristiana de Aquilea es ejemplar: en los salones norte y sur del complejo de Teodoro (*ca.* 320) tenemos la primera tentativa de abordar un gran ciclo figurativo y simbólico, la historia del bíblico Jonás, integrada en un paisaje marino con amores y pescadores cuya trama se enriquece con la inclusión de animales simbólicos. En la representación figurativa se nota el empleo del retrato: hasta 14 donadores o patrones están claramente representados en el salón teodoriano meridional. En el área de influencia de Aquilea predominan, sin embargo, los esquemas ornamentales geométricos con un empleo muy moderado de elementos fitomorfos y zoomorfos (Grado, Santa María de las Gracias, 420-440); en toda la región adriática, por otro lado, de Rávena hasta Istria, el pavimento se puntea sistemáticamente con inscripciones que enuncian los nombres de donadores laicos y eclesiásticos y, a veces, la extensión de la superficie donada, según una costumbre ampliamente practicada en las iglesias del área siria y en las sinagogas de Palestina.

La basílica de Aquilea

En la isla de Mallorca, la basílica de Santa María conserva un raro pavimento con escenas del Génesis; en la Gallia Belgica, en Blanzy-les-Fismes (Aisne), el mosaico de Orfeo quizás dé pruebas de la presencia de un taller proveniente del sur de Francia o, incluso, de África del Norte. Se cuenta también con un gran número de pavimentos musivos de la Britania meridional, romanizada desde el siglo IV, aunque situados generalmente en zonas rurales. En ellos predominan los motivos figurativos, mitológicos o alegóricos. En el interior de estas “rejillas” temáticas, absolutamente profanas, puede hallarse, sorprendentemente, el monograma o el busto de Cristo (tal es el caso de los mosaicos de Frampton y Hinton St. Mary en Dorset).

Otras excelencias

Junto al mosaico, preferido en las zonas orientales, la tipología

de revestimiento alternativo empleado es el *opus sectile*, y ambos pueden encontrarse juntos en el mismo suelo. El uso de losas de mármol o de piedra pintada unidas según combinaciones geométricas, más o menos simples, ya está presente desde la plena época imperial romana y se continúa en la Antigüedad tardía. En muchos salones de culto en Roma el *opus sectile* y el mosaico marmóreo de grandes bloques crean simples motivos geométricos separados por grandes flores estilizadas. Después de una tendencia al estancamiento en el curso del siglo VII en la Italia nororiental, la reanudación de este arte señala también la renovación de los programas decorativos y está caracterizada por la inclusión de motivos abstractos y enlazados y en algunos ejemplos de elementos figurativos (generalmente animales fantásticos). La reanudación completa de la antigua tradición se registra paralelamente en el siglo IX en Francia y en Cataluña, con la recuperación de la técnica musiva y la reformulación del repertorio paleocristiano. En el periodo carolingio, la reiterada reutilización de mármoles y especialmente de pórfido conduce a la reintroducción de suntuosos revestimientos de taraceas marmóreas, como el presbiterio de Santa María en Cosmedin en Roma, de la época de Adriano I (?-795, pontífice a partir de 772), o como la Capilla Palatina de Aquisgrán, San Germán de Auxerre o la catedral de Colonia.

Opus sectile

Véase también

"El espacio sagrado del cristianismo", p. 653; "Los decorados arquitectónicos", p. 714; "Los libros litúrgicos y los objetos de arte", p. 722.

LOS PROGRAMAS FIGURATIVOS DEL CRISTIANISMO EN ORIENTE

Francesca Zago

En el Imperio romano de Oriente el arte sagrado asume la función precisa de elevar el espíritu del hombre hacia la realidad divina,

ayudándolo en el proceso de liberación de su naturaleza material. Este objetivo, que es también el objetivo último de la vida humana, se refleja en todas las formas artísticas: de la arquitectura a la pintura, de la escultura a los decorados. Sin embargo, la llegada del periodo iconoclasta entre los siglos VIII *y* IX *condena al arte figurativo sagrado, acusándolo de idolatría; esto condicionará de modo determinante la historia, la religiosidad y la cultura del mundo ortodoxo.*

"VI LA IMAGEN DE DIOS Y MI ALMA SE SINTIÓ A SALVO": LA FUNCIÓN MEDIADORA DEL ARTE

"El fiel que contempla la representación de la vida de Cristo en la iglesia se siente santificado, bendito, colmado de alegría, y la imagen silenciosa le ofrece un modelo que imitar". Así parece resumir Juan Damasceno (645-*ca.* 750) el objetivo supremo de la existencia del hombre bizantino: la superación de la naturaleza material y pecaminosa y la aspiración a lo divino. No sólo la fe en el descenso de Cristo a la Tierra colma de regocijo y esperanza el corazón del creyente bizantino; la participación en el ritual eclesiástico también da ocasión para eso, al permitirle durante su propia existencia terrenal entablar una comunión con Dios; a través de la plegaria puede acercarse a Él, elevando su alma. Si el culto es para los bizantinos el principal eslabón que une el mundo terrenal con el más allá, el arte, en la medida en que es una parte integral del culto, tiene que cumplir la misma función: "Vi la imagen de Dios y mi alma se sintió a salvo". Igual que las Sagradas Escrituras y que la liturgia —pero de una manera más inmediata y emotiva—, la imagen conduce al fiel hacia su realización espiritual. Bizancio, como veremos, sabe elaborar un estilo propio absorbiendo en igual medida tanto el sensualismo antiguo como las primitivas tendencias expresionistas del Oriente. Conservando sustancialmente el antropomorfismo helenístico, Bizancio lo

Alcanzar la comunión con Dios

enriquece con un nuevo contenido espiritual que expresa la esencia del cristianismo oriental. En Bizancio, el arte deja de ser objeto de una percepción puramente sensorial, como había sido el del mundo antiguo, y se transforma en un instrumento poderoso de inspiración religiosa destinado a alejar al creyente del mundo material para introducirlo en el mundo trascendental. Tras la declaración oficial del cristianismo como religión del Estado y tras el nombramiento de Constantinopla como capital del Imperio romano de Oriente, la Iglesia acoge casi completamente el lenguaje del arte clásico para asociarse inevitablemente con el glorioso pasado romano y con los tiempos en que el emperador, directo predecesor del *basileus* bizantino, dominaba el mundo. Como no nos han llegado decoraciones figurativas murales cristianas de Constantinopla que daten de los siglos IV y V, es oportuno remitirnos a la región central del Imperio de Oriente para considerar los principales mosaicos bizantinos de la primera época. Salónica, la segunda ciudad del imperio, el centro artístico e intelectual más importante después de Constantinopla durante toda la Edad Media, conserva algunos de los más antiguos testimonios musivos, en los que las aspiraciones cristianas y bizantinas se combinan armoniosamente con las formas de la baja Antigüedad. En la Rotonda de San Jorge (la rotonda-mausoleo de Galerio transformada en iglesia entre el final del siglo IV y el principio del V), la parte superior de la cúpula alojaba un Cristo triunfante rodeado de apóstoles y profetas, mientras que en la de abajo mártires en actitud de plegaria destacaban sobre un fondo de arquitectura helenística. La continuidad de la relación con la tradición clásica es evidente en la estructura compositiva y en el naturalismo que domina el mosaico absidal de Osios David, ejecutado hacia finales del siglo V: un Cristo, joven e imberbe, glorificado dentro de un gran clípeo aparece sentado sobre el arcoiris y eleva la mano derecha en señal de triunfo, rodeado por los símbolos de los evangelistas, mientras que Ezequiel y Habacuc asisten a la teofanía en actitud de respetuoso temor.

La herencia del arte clásico

En el siglo VI, en un tiempo en que todavía se aspira a reconstruir al Imperio romano en toda su integridad política y espiritual, Justiniano (481?-565, emperador a partir de 527), proclamándose "ley viviente y representante de Dios en la Tierra", configura una ideología monárquica de tipo teocrático, tendiente a centralizar en las manos del emperador la autoridad religiosa y el poder político. Una intensa propaganda que busca exaltar la gloria del emperador, el consenso sobre su persona y acerca de la institución imperial permea completamente el programa artístico del que Justiniano se hizo promotor y que estaba diseñado para fascinar tanto a los intelectuales como a la multitud. Un ejemplo elocuente de esto son los mosaicos perdidos del Chalké (la puerta-vestíbulo que introducía al palacio imperial), donde se celebraba la *renovatio imperii* justiniana y se representaban, en el centro, las figuras de Justiniano, de Teodora (*ca.* 500-548, emperatriz a partir de 527) y de la procesión senatorial en una distribución similar a la del presbiterio de San Vital en Rávena. De la época protobizantina nos han llegado únicamente los mosaicos de piso, fragmentarios, de la plaza porticada de un peristilo del Gran Palacio imperial, datados en el siglo I. Las animadas figuras, ejemplos áulicos del arte profano que también florecía en la corte imperial bizantina, muestran, por la ejecución plástica y el elegante empleo del color, una clara continuidad tanto con la cultura figurativa helenística como con el impresionismo de la Antigüedad tardía, todavía vivo en la capital justiniana. La adhesión plena de los entornos elitistas constantinopolitanos a la cultura helenística se confirma por el extraordinario códice (ahora en Viena) del *De materia medica* (Med. Gr. I), de Dioscórides (*ca.* 40-*ca.* 90), producido durante la primera década del siglo VI por comisión de Anicia Juliana (463-527 / 528). El de Dioscórides es uno de los más suntuosos manuscritos científicos ilustrados protobizantinos, además de ser el primer documento conocido de pintura áulica de la capital.

El programa artístico de Justiniano

Después de su estabilización, el cristianismo necesita un arte

que encarne los principales dogmas religiosos, que pueda convertirse en instrumento de propaganda cristiana y que, por lo tanto, tenga un contenido programático, didascálico y preceptivo. Las formas tienden siempre a la abstracción y expresan los ideales trascendentales del cristianismo oriental. Los bizantinos del siglo VI se vuelven hacia el impresionismo —por ser el sistema pictórico más inmaterial— para conseguir la máxima espiritualidad de los temas representados. La imagen y la Iglesia misma obran paralelamente, contemplando la transfiguración del hombre para permitirle elevarse hasta Dios. El ritual litúrgico representa no sólo la vida terrenal de Cristo sino la entera historia de la Salvación, desde la encarnación hasta la redención, procediendo de una dimensión terrenal a una dimensión divina, tal y como lo hace el programa decorativo de las iglesias (en el caso específico de los siglos VI y VII), que conserva y explica de la mejor manera el sentido y la importancia del arte precisamente mediante la concepción bizantina de la Salvación. La iglesia se considera desde los inicios un microcosmos que reproduce el Reino de Dios, y se percibe, igualmente, como la imagen de los principales *loca sancta* de Jerusalén. No olvidemos que precisamente del siglo VI data el célebre pavimento musivo de Madaba en Transjordania, que representa un mapa de la Tierra Santa con sus principales ciudades y monumentos: esto demuestra cómo, desde los primeros siglos, el territorio palestino había adquirido un especial valor precisamente por sus lugares cristológicos. En este sentido, es también oportuno mencionar una particular categoría de objetos de devoción popular en la cultura sirio-aramea: los célebres frescos de Tierra Santa, cuyas decoraciones no eran sino manifestaciones de los programas figurativos de las iglesias y atestiguan las variantes iconográficas presentes en el Cercano Oriente cristiano. El grupo más importante que nos ha llegado está formado por las del tesoro de la catedral de San Juan en Monza y por los ejemplares fragmentarios de San Columbano en Bobbio: datan del siglo VI y están decorados con cruces, con

El arte al servicio del cristianismo

episodios de la vida de Cristo o con la Theotokos en majestad dentro de un clípeo, y con inscripciones en lengua griega que enmarcan la imagen central.

LOS ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS Y SU VALOR SIMBÓLICO

En tanto microcosmos, la cúpula simboliza el cielo y a menudo está decorada con una cruz, de oro o cubierta de gemas, símbolo del triunfo del Salvador, que anuncia también su Segundo Advenimiento (Mateo, 24, 30), o bien, se ornamenta con el monograma de Cristo o, aun, con el cordero (prohibido después del Concilio Quinisesto de 692). El ábside, delante del cual se desarrolla el sacrificio eucarístico, es un reflejo del mundo inteligible, el lugar de la teofanía; por lo tanto, representa lo esencial del dogma. De procedencia constantinopolitana, según algunos, siria según otros, los artífices comisionados para la producción del mosaico absidal del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí (565-*ca.* 566) representaron sobre el casquete absidal la Transfiguración. En los siglos VI-VII Cristo aparece rodeado por ángeles, apóstoles y santos, parecido a un rey que, sentado en su trono, está rodeado por los dignitarios de su corte. A este respecto, es muy significativo el mosaico de finales del siglo VI en el crisotriclinio (sala de audiencias) del Gran Palacio, que, situado por encima del trono del emperador, representaba a Cristo en su gloria, en calidad de supremo regidor del imperio cristiano.

La cúpula

Después del Concilio de Éfeso (431), que reconoció a María como Theotokos, es decir, "madre de Dios", la Virgen se representa con el Niño en el casquete absidal. Así ocurre en dos iglesias chipriotas: en la Panagia Kanakariá de Lythrankomi (siglo VI), donde la Virgen se sienta en un trono y sostiene al Niño en el eje de su propio cuerpo, y en la Panagia Angeloktistos en Kiti (siglos VI o VII), donde la Madre tiene al Niño sobre su brazo izquierdo según el esquema de la *Odighitria*. Entre

El ábside

los otros mosaicos que celebran a la Virgen en casquetes absidales, recordamos los de la basílica eufrasiana de Porec (Parenzo), donde María preside con el Niño, mientras que Cristo, sentado sobre el orbe del universo entre los 12 apóstoles, está en la parte superior, sobre el arco triunfal. La nave, en cambio, considerada una imagen del mundo sensible y terrestre, estaba adornada con escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento dispuestas cronológicamente. En época preiconoclasta se prefirieron, sobre todo, los acontecimientos evangélicos que pudieran interpretarse como teofanías o victorias de Cristo, como por ejemplo la Natividad, la Visitación, el Bautismo, la Transfiguración, la Ascensión y, más raramente, los ciclos de los milagros y de la Pasión. En este punto hay que recordar el ciclo evangélico de los Santos Apóstoles en Constantinopla, ejecutado en tiempos de Justino II (?-578, emperador a partir de 565) y del que Constantino Rodio (siglo X) y Nicolás Mesarite (1198-1203) nos han dejado descripciones aproximadas. También los frescos de la Iglesia Roja de Peruštica en Bulgaria, que data del siglo VII, representan largos ciclos narrativos, incluidas tanto escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento como escenas hagiográficas.

La nave

La pintura preiconoclasta

Por las fuentes sabemos cuán variada y amplia fue la temática de la pintura monumental constantinopolitana preiconoclasta. En el caso de la iglesia justiniana de Santa Sofía, uno de los edificios sagrados más importantes de la capital bizantina, la decoración inicial fue totalmente abstracta, preanunciando allí lo que habría de ser, poco tiempo después, el programa decorativo iconoclasta: motivos florales, volutas de acanto, estrellas, motivos geométricos y cruces revestían uniformemente las superficies de los muros y las bóvedas. Es un repertorio ornamental que parece haber sido concebido como complementario, en cuanto a sus efectos, al del

uso de los mármoles, es decir, para prefigurar una visión del *paradeisos*, lugar de salvación. Sólo posteriormente, con Justino II (520-578), las imágenes antropomórficas entrarán en la decoración de la iglesia. El mosaico figurativo de pared con tema cristiano se documenta en la capital ya con una importante pieza musiva descubierta en la iglesia bizantina que luego se convertiría en la Kalenderhane Camii; se remonta al tardío siglo VI o a los inicios del VII y revela, una vez más, la vitalidad de las tendencias figurativas de origen helenístico. A menudo se representaban en los edificios de culto, a partir de las numerosas disputas cristológicas que se agudizaron en todas partes del imperio desde los primeros siglos cristianos (y sobre todo en Oriente, donde proliferaron como verdaderas herejías), también la serie de concilios ecuménicos que, desde el de Nicea (325), que declaró al Hijo consustancial al Padre, hasta el de Calcedonia (451), que definió a Cristo como "único en dos naturalezas", divina y humana, fueron definiendo la doctrina religiosa. Así, en la iglesia de la Natividad de Cristo en Belén (680-724) se representan seis concilios sobre la pared meridional. Tal elección, que hace por lo demás referencia al dogma fundamental sobre la naturaleza de Cristo, se explica por tratarse de una iglesia construida en el lugar de su nacimiento. Arquitecturas pintadas, alusivas a diversos modelos de iglesias, se suceden, distanciadas por una suntuosa decoración vegetal que consiste en vasijas sobrepuestas y adornadas con flores y hojas estilizadas; este motivo también estuvo muy difundido en el entorno musulmán y aparece, en particular, tanto en la Cúpula de la Roca en Jerusalén (691) como en la Gran Mezquita de Damasco (705-711). Generalmente, el ciclo de los concilios se representa como una reunión de obispos dirigidos por el emperador, como ya se vio en el siglo VII en el edificio imperial y en el siglo VIII en el pequeño edificio del Milion asociado con el Palacio Sagrado.

La decoración primero abstracta, luego antropomórfica

El ciclo de los concilios

En Salónica la basílica de San Demetrio se distingue, en cambio,

por un programa decorativo compuesto en gran medida por exvotos (que surgen después de la primera mitad del siglo VII). Los más antiguos paneles musivos de la serie dedicada a san Demetrio (?-306), como aquel en el que un santo taumaturgo se representa en actitud de oración y es venerado por dos de los patrones que comisionaron la obra (finales del siglo VI-comienzos del VII), dejan testimonio de una activa escuela local en la que todavía se trasluce una fuerte referencia a la tradición helenística y una tipología muy cercana a la pintura de iconos. Éste es, precisamente, el momento en que el empleo devocional, litúrgico y ceremonial de la pintura

Los exvotos

sagrada sobre retablo se difunde y arraiga en el imaginario colectivo. El icono, imagen sensible mediante la cual el hombre se eleva hacia la divina contemplación, se convierte en guía y comandante de los ejércitos: actúa como presencia protectora en la defensa de las ciudades, interviene con acciones taumatúrgicas en la cotidianidad y transmitie a los fieles y a las comunidades señales y mensajes divinos. El monasterio justiniano de Santa Catalina del Monte Sinaí ha conservado el más notable grupo de iconos de datación anterior a la controversia de las imágenes. Algunas de estas pinturas sobre madera, que datan de los siglos VI y VII, se atribuyen a maestros constantinopolitanos; otras, a la producción local sirio-palestina. Junto con los iconos de la misma época hallados en Egipto (y pertenecientes al entorno copto de desarrollo del arte cristiano) y con un grupo de iconos romanos, los del Sinaí constituyen el testimonio más antiguo de un género de pintura devocional destinado a tener una amplísima difusión en la cultura bizantina, y muy especialmente durante la época comnena (1059 1204), conforme a la cual la nueva espiritualidad se encaminará hacia una privatización cada vez mayor de la liturgia. Herederos de la técnica del retrato funerario e imperial helenística-romana y pintados al encausto sobre tablones de madera, entre los principales iconos del Sinaí se mencionan los que retratan al Cristo Pantokrator, al apóstol Pedro, o bien, a la Virgen en trono rodeada de santos y ángeles.

En el mismo estilo de los mosaicos chipriotas mencionados

anteriormente, y atribuidos a talleres de artesanos sirios, tres famosos códices purpúreos, que datan del siglo VI, pueden integrar el cuadro de la producción pictórica del Mediterráneo oriental: el *Codex Purpureus* de Rossano Calabro, el *Codex Sinopensis* y el Génesis de Viena. Obras de refinada ejecución, destinadas casi con seguridad a empleos ceremoniales, dan testimonio de uno de los múltiples aspectos del traslado del sistema simbólico antiguo al arte religioso cristiano: es creíble la asociación del color de la púrpura con el verbo evangélico, anuncio del Reino de Dios, y no sorprende la fidelidad a la tradición romana tardía en la elegancia y soltura del dibujo, en el empleo del color y en la armonía de las proporciones. Un distanciamiento de los modelos antiguos, en cambio, es perceptible en las proporciones de las figuras y en la más encendida gama cromática, en un importante y célebre manuscrito ejecutado en Siria en 586, el *Evangeliario de Rábula*, que, junto con la Biblia siria que data de los siglos VI-VII (París, Bibliothèque Nationale, Syr 341), nos permite apreciar cuáles habrían sido las características iconográficas y estilísticas de la pintura mural figurativa siria, que luego sería completamente destruida.

Los códices purpúreos

Desde los primeros siglos los programas iconográficos orientales están influidos por las creaciones de Siria, Palestina y, sobre todo, Jerusalén en la época paleocristiana y paleobizantina, alejándose, por lo tanto, de los de la capital constantinopolitana. En estas regiones superficialmente helenizadas, con arraigadas tradiciones artísticas precristianas de origen asiático o mesopotámico, el componente clásico del estilo bizantino es menos sensible. En el curso de los cuatro siglos primeros del cristianismo en Oriente predominan, en efecto, motivos ornamentales geométricos que son producto de un arte popular orientado más hacia el elemento decorativo que hacia la simbolización de fuerzas abstractas o sobrehumanas. Sólo posteriormente, bajo la presión de una Iglesia centralizada, estas tendencias populares serán remplazadas por la imagen

antropomórfica. El esquema más difundido en el ábside en Oriente es el de la visión teofánica y, en específico, el de Dios según los profetas del Antiguo Testamento: Cristo está rodeado por todas las señales que simbolizan su gloria en el momento de su triunfo, que se realiza con la segunda Parusía (aparición del Cristo juez). En el registro inferior del ábside, la Virgen en oración rodeada por apóstoles nos recuerda que la Ascensión anuncia precisamente el Segundo Advenimiento. Este esquema absidal, por ejemplo, se encuentra en la capilla número 17 de Bawit (Egipto) del siglo VII, en Capadocia en la iglesia de San Juan en Çavusin (siglos VII-VIII) y en Georgia en un mosaico fragmentario de época preiconoclasta procedente de la catedral de Cromos. Sobre las paredes encuentran lugar largas procesiones de santos, en su calidad de protectores de los lugares y de mediadores. Un aspecto específico de los patrones figurativos orientales es la tipología de los santos caballeros, representados como triunfadores, así como las escenas de la visión de san Eustaquio, el ciclo de los milagros de san Jorge y las vidas de algunos santos cuyo culto está más difundido aquí que en ningún otro lugar.

Influencias sirias y palestinas

Decorados sagrados y accesorios litúrgicos

En el arte bizantino y, en general, en el arte cristiano es de extrema importancia el papel de los decorados sagrados. En Bizancio es muy estrecho el vínculo entre arte y espacio litúrgico: una relación todavía basada principalmente en la acentuación de la luminosidad y el preciosismo como medios para la divina *maiestas*. Un excelente ejemplo de la *pietas* imperial y de la orfebrería constantinopolitana es el relicario en forma de cruz *(stauroteca cruciforme)*, dorado y decorado con gemas, para un fragmento del Madero Sagrado de la Cruz donado por Justino II al papa Juan III (?-574, pontífice a partir de 561). Junto a obras como ésta, hay otros importantes hallazgos que documentan al

menos una parte del conjunto de decorados litúrgicos de las iglesias cristianas de Oriente en la época protobizantina. Algunas investigaciones del siglo pasado han hecho posible reconstruir la composición del tesoro original ahora denominado "de Kaper Koraon", un conjunto de 56 objetos litúrgicos pertenecientes a la iglesia siria de San Sergio, entre los cuales se encuentran las dos patenas llamadas de Stuma y de Riha, que llevan representaciones troqueladas de Justino II y la escena de la "Comunión de los apóstoles". También de mediados del siglo VI data el llamado "tesoro de Sión", con artefactos de plata de empleo litúrgico, como cruces, patenas, incensarios, que ejemplifican la difusión del arte de la orfebrería en los temas cristianos asociados con el repertorio decorativo de derivación antigua: el plato con decoración abstracta del obispo Paternal de *ca.* 518 (ahora en San Petersburgo), con inscripción latina, decorado con un gran *chrismon* acompañado de las letras alfa y omega y un friso de sarmientos a lo largo del borde; otro plato (también resguardado en el Hermitage), decorado con una cruz cubierta de gemas acompañada de dos ángeles, y un gran jarrón de empleo litúrgico de manufactura siria, de finales del siglo VI o principios del VII, adornado con bustos dentro de clípeos de Cristo, de la Virgen, de ángeles y santos, alternados con elegantes motivos vegetales. También es muy amplia la producción (y tenemos muchos testimonios) de accesorios sagrados en otros metales no preciosos: cruces e incensarios (con decoración figurativa o no), y sobre todo varios tipos de utensilios para la iluminación, como el disco de una lámpara de bronce *(polykandelon)* hallado en Gortyna (Creta).

La orfebrería: celebración de la divina maiestas

En los preciosos relieves tallados en marfil —que tuvieron bastante difusión—, las temáticas cristianas mantienen el lenguaje expresivo de la tradición antigua y del arte de tipo áulico. De extraordinaria calidad es el díptico de Berlín, con Cristo entre los santos Pedro y Pablo, en un lado, y la Theotokos con el Niño en un trono honrada por dos ángeles, en el otro; así como el célebre

bajorrelieve de bronce con arcángel del Museo Británico, ambos atribuidos a la producción constantinopolitana de mitad del siglo VI. Debemos recordar otros objetos sagrados ebúrneos, entre los que se cuentan píxides de diferentes estilos y diversa calidad, con escenas veterotestamentarias y neotestamentarias: *Daniel y los leones* (Washington, Dumbarton Oaks Collection) o *Escenas de la vida de Cristo* (París, Musée de Cluny; Ruan, Musée des Beaux Arts). Sin embargo, la más importante entre las obras de marfil tallado de empleo litúrgico es la cátedra de Maximiano conservada en el Museo Arzobispal de Rávena, el único ejemplo casi íntegro de un trono ebúrneo, que data del siglo VI.

La época de transición del siglo VII al siglo VIII preiconoclasta nos permite apreciar muy bien la compleja coexistencia de tendencias de la Antigüedad tardía y de exigencias iconográficas y estilísticas que tienden a una mayor cristianización. Lo que la numismática deja entrever se confirma ampliamente por un buen número de objetos preciosos, productos de arte suntuario, expresiones de toda una serie de aspectos de la producción artística y del gusto de los patrones de elevado nivel social que pertenecen al entorno de la corte. Dos grupos principales de platos y una vajilla de plata elegantemente repujada se hallaron en la isla de Chipre. De uno de los dos tesoros de Lambousa (Kyrenia, Chipre) proviene una excepcional serie de nueve platos con escenas de la vida de David, que datan de 613-629 / 630. Corresponde a una esmerada técnica de ejecución que alcanza, a pesar de la naturaleza religiosa de los temas, la misma fuerza expresiva que el más fino repertorio helenístico, en la cual se entrelazan deliberadas citas y referencias a la Antigüedad tardía, en particular a las obras de la época teodosiana: las dos escenas de David en presencia de Saúl y la de la boda de David están ambientadas en la misma áulica composición arquitectónica que vemos en el *missorium* argénteo de 388 de Teodosio I *el Grande* (347-395, emperador a partir de 379). Ya en el siglo VII dos importantes testimonios de arte imperial se

La numismática y el arte suntuario

encuentran en un ciclo de escenas conmemorativas comisionadas por Heraclio (575-641) y algunos frescos conmemorativos ejecutados en San Demetrio en Salónica, como la escena del *adventus mutila* (en gran parte repintada), que, junto con la del pueblo que se refugia de un ataque eslavo en la basílica, conmemoraba la entrada a la ciudad de Justiniano II (669-711, emperador de 685 a 695 y a partir de 704).

La lucha contra el arte figurativo

La encarnizada controversia sobre las imágenes sagradas atraviesa el siglo VIII y la primera mitad del IX y determinará de manera radical la historia, la religiosidad y la cultura bizantinas, así como la cultura de todo el mundo ortodoxo. La lucha contra el arte sagrado figurativo, que algunos acusan de idolatría, tuvo inicio, públicamente, con un acto autocrático sumamente simbólico realizado por el emperador León III *el Isaurio* (*ca.* 685-741, emperador a partir de 717): la eliminación del icono de Cristo de la puerta *Chalké* del Gran Palacio y su sustitución por una cruz. Una miniatura del *Salterio Jludov* (mediados del siglo IX) resume de manera inigualable esta agitada tormenta figurativa, al representar a dos iconoclastas que derriban una imagen de Cristo. Por un parte, durante la crisis iconoclasta (726-843) se verifica la continuidad de un arte figurativo imperial claramente sesgado hacia el género celebratorio y conmemorativo, y por la otra, el arte religioso regresa a repertorios simbólicos y decorativos de origen parcialmente paleocristiano (motivos geométricos, fitomorfos y zoomorfos) y al emblema predilecto de la cruz, símbolo de la victoria de Constantino y del triunfo imperial sobre el paganismo. De la primera tendencia nada nos ha llegado de talla monumental; sólo sumarias descripciones y quizás un eco en miniaturas (acaso de gusto muy anticuado), como aquella con el carro del Sol y el Zodiaco de la *Geografía* de Ptolomeo (siglo II) (Biblioteca

León III el Isaurio y la iconoclasia

Apostólica Vaticana, ms. Vat. Gr. 1291). De la segunda tendencia, el documento artístico de mayor importancia que sobrevive es la cruz musiva de Santa Irene en Constantinopla. La cruz reaparece en pinturas provinciales de Capadocia, asignadas al periodo iconoclasta, acompañadas en algunos casos de inscripciones de naturaleza ideológica. En cuanto a los motivos decorativos registrados en las fuentes (árboles, pájaros, motivos florales estilizados y otros), su difusión está comprobada en Capadocia; por ejemplo, en Agios Basilios, cerca de Muştafapasa, o en la iglesia funeraria conocida como Kapili Vadisi Kilisesi en Karacaören, en los alrededores de Ürgüp. Pero también se les encuentra en San Nicolás de Agios Nikolaos (Creta), o bien, en pequeñas iglesias de la isla de Naxos, como en San Artemio de Stavros, en San Juan *el Teólogo* de Adisarou, en Santa Kiriakí, cuyo ábside muestra dos paneles pintados y separados por bandas de color con pájaros y peces sobre fondo blanco, acompañados por diamantes rosas y racimos. Repertorios análogos inspiran manuscritos miniados iconoclastas, como dos evangeliarios de San Petersburgo (Gr. 53 y Gr. 219, que datan de 835) o el célebre códice del Pseudo Dionisio Areopagita (siglos V o VI), en el que la ilustración fue eliminada totalmente.

Arte imperial y arte religioso

El 11 de marzo de 843, primer domingo de Cuaresma, la emperatriz Teodora, acompañada por el patriarca Metodio (843-847), atraviesa la capital bizantina en procesión triunfal hacia la reconsagración simbólica de las sagradas imágenes. En Santa Sofía, un solemne ritual litúrgico proclama oficialmente la restauración y restitución del culto de los iconos. Esto habrá de imprimir, pues, desde mediados del siglo IX, un impulso poderoso al arte religioso en la capital y en los territorios imperiales bizantinos, tanto en términos de renovación de los aparatos decorativos de edificios preexistentes, como en la decoración de edificios religiosos de nueva construcción. La relativa uniformidad y codificación de los programas decorativos toma forma hacia finales del siglo X e inicios del XI, cuando el llamado "programa

La restauración del culto de las imágenes

bizantino medio” acabará por imponerse un poco por doquier en los territorios imperiales y en las tierras colindantes, en concomitancia con la consolidación política del imperio.

Véase también

“El espacio sagrado del cristianismo”, p. 653.

El territorio y la historia

LA ALTA EDAD MEDIA EN LAS ISLAS BRITÁNICAS Y EN ESCANDINAVIA

Manuela Gianandrea

En la Alta Edad Media las islas británicas cuentan con la mayor variedad de fuentes de inspiración artística de Europa; la actividad se concretará sobre todo en el ámbito de la escultura monumental, de la joyería y de la producción de códices miniados. Aunque más aislada, también Escandinavia logra asimilar influencias de origen mediterráneo y oriental, que se aprovecharán especialmente en la creación de objetos de empleo cotidiano y joyas.

El influjo de las misiones cristianas

Mundo celta, mundo germánico, mundo mediterráneo: en la Alta Edad Media ninguna zona de Europa conoce como las islas británicas tal extraordinaria variedad de fuentes de inspiración para la formación de su propio lenguaje artístico. La cultura celta, arraigada en Irlanda y de ahí exportada a Escocia y a Northumbria, absorbe muy pronto fórmulas de origen oriental, especialmente griegas, egipcias y sirias. El arte germánico, por otro lado, llega a la antigua Britania junto con los nuevos conquistadores, los anglosajones, y recibe nuevo impulso con las invasiones escandinavas de los siglos IX y X. Los influjos mediterráneos, por su parte, llegados por vía del Oriente a Irlanda en el siglo VI, alcanzan también las tierras anglosajonas en el

siguiente siglo, pero con un viento que proviene de Roma y del Occidente, gracias sobre todo a las misiones cristianas. Los primeros misioneros de confesión cristiana, guiados por san Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461), llegan a Irlanda en el siglo V y organizan la Iglesia local construyendo una compacta red de monasterios. Estos primeros edificios de culto no fueron sino modestas estructuras para las pequeñas comunidades monásticas, edificadas dentro de un cerco circular que protegía las chozas de los monjes y una estela o una cruz: era un lugar de reunión y oración. Posteriormente, cierto desarrollo arquitectónico se produce alrededor de los siglos VII-VIII, con la aparición de algunas iglesias muy simples, con una sola nave pero de dimensiones ligeramente mayores. Es en el siglo VI, en realidad, cuando comienza la plena cristianización de Gran Bretaña: los primeros monjes irlandeses, conducidos por san Columbano (*ca.* 540-615), fundan una serie de monasterios, sobre todo en Escocia y Northumbria; luego, en 596 llega la misión de san Agustín de Canterbury (?-604), seguida en 601 por la de Melito (?-624), ambas enviadas por el papa Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590) para evangelizar a los anglosajones. Ahora bien, la naturaleza conservadora del monacato irlandés, tan arraigada ya también en Gran Bretaña, no pudo sino enfrentarse a las prácticas de la liturgia de importación romana: así, en 664, con el Sínodo de Whitby, la Iglesia de Roma, imponiendo su propia práctica litúrgica, deja clara su influencia dominante sobre el territorio y, en tales términos, reanuda las relaciones entre las comunidades insulares y las continentales. Nace así una serie de abadías fuertemente vinculadas a la Iglesia romana, como las de Wearmouth (674) y Jarrow (681) —por obra de Benito Biscop (*ca.* 628-*ca.* 690), formado en Lindisfarne pero culturalmente vinculado a Roma—, que impulsan cambios culturales y alientan un cierto proceso de romanización.

Una intensa cristianización

La expresión que mejor ilustra la capacidad de los pueblos de las islas británicas de crear un arte que refleje su propio pasado y a la vez se adapte a las exigencias del cristianismo es la escultura monumental. Las obras principales y más antiguas que se han preservado hasta ahora son losas funerarias, estelas y cruces monumentales, erigidas inicialmente en los cercos de los edificios religiosos. Es probable que la idea de colocar monolitos verticales en un cerco sagrado fuera inspirada en parte por la tradición celta, pero, en su mensaje teológico, las losas y cruces se refieren decididamente al mundo cristiano mediterráneo. Monumentos parecidos, de los primeros siglos del culto cristiano, se habían tenido, de hecho, en muchos países del Mediterráneo oriental y el Oriente cristiano, en particular Georgia y Armenia. En el origen, la cruz era el tema central de la decoración y, a menudo, el único tema. Los ejemplos más antiguos de losas y estelas hallados en Irlanda pueden datar de finales del siglo VI y principios del VII y presentan una decoración muy simple, que consiste en espirales u otros motivos afines a la tradición celta. Françoise Henry, estudiosa del arte irlandés, piensa que hacia el final del siglo VII la estela irlandesa ya se había "transformado", como en un proceso de progresiva monumentalización, en una gran cruz con el asta revestida de abundante decoración. Contextualmente, el repertorio decorativo de estos monumentos se enriquece también con la aparición de crucifijos inscritos (Estela de Duvillaun), cruces decoradas por entramados (Cruz de Fahan Mura), figuras humanas y animales (Estela de Gallen). A este tipo de estela, todavía bastante elemental, le siguen muy pronto cruces monumentales con una decoración mucho más compleja: la superficie se divide en paneles que alojan relieves historiados y adornos abstractos, inspirados en el arte sobre metal. Las escenas figurativas, caracterizadas por un relieve muy débil y por formas decididamente esquematizadas, son, sin embargo, claras y

La transformación de la estela céltica

legibles, y demuestran una dependencia del repertorio iconográfico del arte cristiano mediterráneo. Justo este aspecto significa un extraordinario logro de los artistas irlandeses: introdujeron en la iconografía mediterránea un monumento profundamente arraigado en la cultura local. Es muy probable que de Irlanda las cruces hayan llegado a Inglaterra, donde, sin embargo, siguen un desarrollo completamente autónomo. La cruz de Ruthwell, uno de los ejemplos más antiguos, que data de mediados del siglo VIII, exhibe 10 relieves, de los cuales emergen figuras que parecen monumentales gracias al trabajo de los volúmenes y a los amplios drapeados. En las cruces anglosajonas abundan también los decorados puramente ornamentales, sobre todo en las caras laterales. Los más remotos orígenes de estos entramados anglosajones —a veces con motivos vegetales y zoomorfos— pueden buscarse indudablemente en la cuenca mediterránea, pero su difusión tuvo que haber recibido un fuerte estímulo del mundo germánico continental. Un crisol de influjos domina también la estética de otra excepcional obra maestra de la escultura en piedra sajona: el cetro de Sutton Hoo, parte del tesoro del "barco funerario", con toda probabilidad construido para el rey Redwald (?-625). El cetro, decorado en las extremidades con una serie de cabezas humanas de brusca expresividad y de fuerte tensión lineal, ejemplifica, en su notable variedad de comparaciones posibles —desde la cabeza de Teodolinda de Milán hasta los relieves del Egipto copto—, la pluralidad y la riqueza del lenguaje artístico local.

La escultura en metales preciosos

Junto a la escultura de piedra, la escultura que emplea metales como material de base desarrolla en esta área un discurso privilegiado, porque se vincula con la tradición artística propia de los celtas y de los germanos; se caracteriza por la producción de objetos útiles en metal con una decoración de naturaleza

esencialmente ornamental. Esta característica, decididamente opuesta al lenguaje artístico del clasicismo, en cierto sentido se convierte en la Alta Edad Media en un emblema del dualismo ancestral entre Norte y Mediterráneo. Este rasgo, por otra parte, fue explotado en los siglos XIX y XX con fines nacionalistas o, en el ámbito de la crítica histórico-artística, con el objetivo de alejarse del centralismo mediterráneo que caracteriza la historia del arte occidental. Los orfebres irlandeses muestran la honda impronta de la tradición celta, tanto que esta tradición decorativa, basada principalmente en un sistema de motivos curvilíneos, encuentra su más acabado desarrollo en el repertorio ornamental de los monolitos de piedra y de los objetos en metal irlandeses de los siglos III-II a.C.

Obras maestras de la orfebrería irlandesa

Algunas obras maestras de la orfebrería irlandesa, como la Fíbula de Tara y el Cáliz de Ardagh, ambos en el National Museum of Ireland de Dublín, ejemplifican la complejidad de esta producción, que a partir del siglo VII empieza también a abrirse a temas de origen mediterráneo y germánico. En Inglaterra, en cambio, el legado celta no sobrevive a la ocupación romana y luego a la anglosajona; muy pronto deja su lugar a los influjos de la orfebrería de las tribus germánicas occidentales, inicialmente con el llamado “primer estilo zoomorfo” y, posteriormente, hacia finales del siglo VI, con la consolidación del “segundo estilo”. Uno de los ejemplos más suntuosos de este estilo es una hebilla de oro hallada en el barco fúnebre de Sutton Hoo. A partir del siglo VIII, un sostenido e intenso influjo de modelos mediterráneos transforma radicalmente los medios expresivos y el repertorio decorativo de la orfebrería anglosajona, como bien lo demuestra la Cruz de San Ruperto, con sus elegantes representaciones de cuadrúpedos y aves. Un nuevo vigor al espíritu germánico en las artes suntuarias tiene lugar entre los siglos IX y X, cuando se instalan en Inglaterra los pueblos escandinavos.

La cruz de Ruthwell

Un apartado especial merece en esta sección la historia y el desarrollo de la miniatura, cuya correcta lectura se ha visto afectada a menudo por convicciones romántico-nacionalistas que pretenden una absoluta originalidad del arte irlandés, directamente derivado del sustrato celta, y debido a la errada datación de algunos manuscritos (que se creían del siglo VI). Hoy, la miniatura insular se muestra claramente como lo que es: una extraordinaria y única síntesis de motivos celtas, germánicos y mediterráneos. Así, la anterior denominación de "miniatura celta" ha sido remplazada por la más exacta de "miniatura hiberno-sajona", que une el antiguo nombre de Irlanda, Hibernia, con el componente germánico de los anglosajones. Cuando san Patricio llegó en el siglo V a Irlanda para evangelizar la isla, ésta no había desarrollado aún una cultura escrita. La base de la religión cristiana, transmitida justo a través de las Sagradas Escrituras, es, sin embargo, la cultura escrita. Así, del continente llegan a la isla libros y se producen en ella nuevos ejemplares gracias a los numerosos monasterios en que estaba organizada la Iglesia irlandesa. No se ha conservado, desafortunadamente, ningún códice que se remonte a esta primera fase de la producción irlandesa, puesto que los manuscritos más antiguos, como el *Cathach de san Columbano* (Dublín, Royal Irish Academy, s. n.) o el fragmento I del *Evangeliario de Durham* (Cathedral Library, mss A. II. 10), datan del siglo VII. Éstos evidencian, sin embargo, desde el punto de vista decorativo, que ya ha ocurrido un fructífero encuentro entre los grandes componentes celtas, germánicos y mediterráneos del arte.

La miniatura hiberno-sajona

En el curso de los siglos VI y VII, cuando los monjes irlandeses emigran a Gran Bretaña y fundan nuevos monasterios, como el de la isla de Iona en Escocia o el de Lindisfarne en Northumbria, el papa Gregorio Magno envía una misión, guiada por san Agustín de Canterbury, para evangelizar a los anglosajones; con el monje

llegan numerosos libros, producidos en Roma, entre los que probablemente estaba el *Evangeliario de san Agustín* (Cambridge, Corpus Christi College, ms. 286), que, con su representación del evangelista Lucas, que escribe dentro de una columnata, contribuirá indudablemente a la difusión de una estructura decorativa de inspiración clásica en la isla. La referencia a la tradición antigua no falta tampoco en aquel códice que por largo tiempo se ha visto, erróneamente, como el símbolo del triunfo del abstraccionismo del norte sobre el clasicismo mediterráneo, como la victoria del poder evocador del signo sobre la tradición explícitamente comunicativa de la Antigüedad: el *Book of Durrow* (Dublín, Trinity College, ms. A.IV.5). Probablemente realizado en la isla escocesa de Iona, en la segunda mitad del siglo VII, el códice hechiza a quien lo contempla, en primer lugar, por su página tapiz, en la que una extensión de motivos ornamentales secuestra el ojo del observador con la sugerente fuerza evocadora del signo cargado de simbolismo: aquí, las espirales y los rizos del arte celta se funden con los entramados y los motivos animales de origen germánico, que encuentran ejemplos comparables en la orfebrería irlandesa y anglosajona de la época.

El Book of Durrow

Sin embargo, el magnetismo de la tradición clásica no se apaga completamente y, mirando más allá de las apariencias, en la figura de san Mateo, a pesar del cuerpo que se representa como una placa de esmalte, se alcanza a percibir el redescubrimiento de la figura humana. Es imprescindible no olvidar, en efecto, que gracias a la fundación de monasterios romanizados después del Sínodo de Whitby (664) y en virtud de la obra de Benito Biscop y su sucesor Ceolfrith (640-717), las relaciones culturales con el continente aumentan progresivamente, con el consiguiente intercambio de objetos litúrgicos y de manuscritos que contribuyen a la difusión en la isla de los modelos de la Antigüedad tardía.

Los propios Benito y Ceolfrith llevan a Inglaterra una serie de códices antiguos muy importantes, algunos procedentes del

célebre *scriptorium* de Vivarium, en Calabria, como el famoso *Codex Grandior* de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583). Para tener una idea más precisa de qué modelos pudieron difundir estos manuscritos se puede considerar el *Codex Amiatinus* (Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Am. 1), producido en los monasterios de Wearmuth-Jarrow al principio del siglo VIII y que copia precisamente la Biblia de Casiodoro. Si nos detenemos en la figura de Esdras, se comprende perfectamente cómo ésta busca repetir el estilo plástico y pictórico del modelo italiano y cómo pudo, por lo tanto, contribuir a la asimilación de este lenguaje por parte de los miniaturistas insulares. Si se comparan, en efecto, al escriba Esdras con el evangelista Mateo del *Evangelio de Lindisfarne* (Londres, British Library, Cotton ms. Nero D. IV), realizado en el homónimo monasterio de Northumbria alrededor de 698, se ve perfectamente cómo la referencia a la Antigüedad tardía ya había dejado sentir su impacto e influencia; sin embargo, las letras capitulares y la página tapiz del mismo códice, plenas del más típico repertorio ornamental, también demuestran que el miniaturista no ha renunciado a los rasgos distintivos y originales de su arte.

Los códices de Benito y Ceolfrith

Sobre esta misma línea también trabaja el artista que produce en Iona, al finalizar el siglo VII, los *Evangelios de Echternach* (París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 9389), donde los símbolos de los evangelistas, aunque todavía influidos por la manera local de construir las imágenes de forma lineal y abstracta, destacan por una nueva visión orgánica del tema. Después del año 700 la miniatura insular se encamina hacia otros dos itinerarios evolutivos, de los que uno, que podemos asociar con el sur de Gran Bretaña, acabará por abrirse totalmente a los modelos de la Antigüedad tardía, mientras que el otro, difundido en el norte de la isla y en Irlanda, privilegiará la corriente autóctona de las primeras experiencias irlandesas.

La obra emblemática de la primera corriente es, indudablemente, el *Codex Aureus* (Estocolmo, Kungliga

Biblioteket, ms. A. 135), miniado en Canterbury en la segunda mitad del siglo VIII, mientras que la segunda corriente produce un manuscrito que es, indiscutiblemente, una de las obras maestras de la miniatura europea, el *Book of Kells* (Dublín, Trinity College Library, ms. A.1.6). Probablemente escrito en Iona alrededor del año 800, el libro presenta, en una versión elaborada y fantasiosa sin precedentes, una reexaminación de todos los motivos ornamentales de la tradición local céltico-germánica, que se proyectan en la decoración de las arquitecturas, en las páginas tapiz y en las letras capitulares. Con este sustrato indígena se funde, extraordinariamente, el referente mediterráneo: en la página que representa a la Virgen en trono con Niño y ángeles, mientras que el marco es una sucesión de líneas, entramados y bestias enlazadas según la inspiración local, la figura de la Virgen es casi un icono bizantino. Ésta, junto con la representación de la tabla de cánones (es decir, las "Tablas de concordancia" de los Evangelios elaboradas por Eusebio) y las imágenes de los evangelistas, evidencian abiertamente el estudio que el miniaturista del *Book of Kells* debió llevar a cabo de una Biblia del área mediterránea. No podemos identificar, desafortunadamente, el prototipo preciso del códice insular, dada la lejanía entre éste y los pocos manuscritos sobrevivientes, pero, según algunos estudiosos, debería relacionarse con un códice de Constantinopla o de Rávena del siglo VI. Lo que queda claro, en todo caso, es la excepcional, única y sorprendente capacidad del autor del *Book of Kells* para combinar y fundir las dos grandes culturas que, finalmente, constituyen el origen del arte medieval: la del norte y la mediterránea. Un testimonio efectivo de esta aseveración lo constituyen las espléndidas letras capitulares decoradas del códice. Producto del arte italiano del siglo VI, la letra capitular decorada o zoomorfa, resultado del valor sagrado y autoritario que el texto escrito asume con el cristianismo, se reelabora en el área insular con un estilo autónomo y original, mediante la creación de letras capitulares intensamente influidas por la decoración de la orfebrería y de las páginas tapiz.

El Book of Kells

En esta Europa cada vez más cristianizada y latinizada, Escandinavia constituye un mundo aparte por su decidido aislamiento debido a su posición geográfica. Sin embargo, las frecuentes relaciones políticas, militares y comerciales con los otros países del continente permiten al arte escandinavo asimilar elementos de origen mediterráneo y oriental. Como ocurre con muchos pueblos del norte, los campos de acción privilegiados por los escandinavos para la producción artística son, además de la arquitectura, el de la fabricación de objetos de uso cotidiano y el trabajo de joyería. En la abundante producción de fíbulas, hebillas de cinturón, escudos y brichos, o bien, en los pequeños pendientes redondos que se portan al cuello (tan apreciados por los escandinavos), domina un procedimiento ornamental esencialmente decorativo, en el que también la figura animal (temática absolutamente unánime entre los orfebres de Escandinavia) se ve desintegrada y luego recompuesta, como con una función apotropaica. La tenacidad característica del espíritu ornamental del arte escandinavo, con su sucesión de estilos zoomorfos, se comprueba en los adornos de la época vikinga, cuando se realiza la obra maestra de esta expresión: el barco fúnebre de Oseberg (Oslo, Vikingskipshuset), sepulcro de una dama de la nobleza local, quizás hasta una reina, de la primera mitad del siglo IX. Se trata de un barco verdadero, sólo posteriormente utilizado como sepultura, donde la dama y su camarera han sido depositadas junto con centenares de objetos de uso cotidiano y joyas destinados a garantizarle a la mujer, según una antiquísima creencia primitiva, una existencia después de la muerte parecida a la que llevaba en vida. Toda la decoración de los objetos hallados en Oseberg, incluida la del mismo barco, está inspirada en el “tercer estilo zoomorfo”, pero muestra también una intensificación y una reformulación de los modelos canónicos. En cuanto a la figura humana, si bien las representaciones más

El barco fúnebre de Oseberg

antiguas ya se encuentran en las joyas y en los objetos cotidianos, el campo de acción privilegiado es, sin duda, el de la estela funeraria, sugerentes señalizaciones mortuorias o conmemorativas. Las losas más antiguas se distinguen por una disposición poco ordenada de motivos decorativos y por una representación de los temas con líneas de incisión muy sutiles, pero a partir del siglo VIII se advierte una transformación radical, con el nacimiento de la estela historiada, que narra las hazañas de un héroe o la historia de un mito. Aquí el relieve, aunque todavía débil, se acentúa mucho más, y genera un realce más evidente de los personajes para dar origen a una verdadera escena narrativa. Si en la estela de Lillbjärs (Estocolmo, Statens Sjöhistoriska Museum), uno de los primeros ejemplos del siglo VIII, los episodios todavía carecen de una separación interior, en los testimonios más tardíos, como la célebre losa de Lärbro (Gotland), se define claramente la división entre cada episodio específico, con la subdivisión de su superficie en fajas horizontales.

Véase también

"Reinos, imperios y principados bárbaros", p. 92; "Incursiones e invasiones en los siglos IX y X", p. 228.

"El monacato insular y su impacto en la cultura medieval", p. 383.

"La cultura de los monasterios y la literatura monástica", p. 527.

EL ESPLENDOR ISLÁMICO EN EUROPA: LA ESPAÑA MUSULMANA Y MOZÁRABE

SIMONA ARTUSI

El dominio islámico en España inicia en 711, pero es durante el califato omeya (929-1031) cuando las artes alcanzan un nivel de altísima calidad; los califas

promueven un estilo de vida opulento y refinado, atestiguado por la producción de múltiples objetos de lujo. En el periodo de la decadencia omeya, los gobernadores de al-Ándalus proclaman su autonomía y protagonizan un periodo de próspera producción artística; la toma de Toledo en 1085 los obliga a solicitar la ayuda de los almorávides, dinastía bereber a la que sucede luego la de los almohades. Cabe señalar también la aportación de los pueblos no musulmanes durante este periodo: una convivencia no fácil pero que llevó a una fructífera interacción cultural.

AL-ÁNDALUS: LOS OMEYAS DE ESPAÑA ENTRE ARQUITECTURA Y ARTES APLICADAS

El año 711 es la fecha comúnmente aceptada —aunque las fuentes difieran— del principio del dominio islámico en la península ibérica. El proceso de conquista de los musulmanes es una de las empresas militares más veloces y eficaces del primer periodo de su expansión territorial, facilitado por el debilitamiento del reino visigodo, lacerado por luchas intestinas, problemas religiosos y enfrentamientos con los bizantinos.

Después de algunas expediciones de reconocimiento desde el norte de África, los musulmanes logran, con un ejército de origen árabe y bereber, derrotar al ejército de Rodrigo (siglos VII-VIII) en Wadi Lakka (Guadelete) y luego someter Toledo, la capital visigoda.

A partir de ese momento se establece en el área centromeridional (al-Ándalus) una gobernación (711-756) dependiente del califato omeya de Damasco (661-750). De la extraordinaria mezcla cultural de elementos, tanto árabe-islámicos, sirio-palestinos y mesopotámicos como bereberes, con el sustrato local (hispánico, bizantino y romano tardío) que caracteriza a este primer periodo de formación no quedan testimonios artísticos de importancia. Se señala, sin embargo, la

existencia de la nueva ceca de al-Ándalus: ya desde 711 se acuñan monedas que adoptan los modelos norafricanos y, a partir de 716, las inscripciones son bilingües, en latín y en árabe.

En 755 llega a al-Ándalus Abderramán I ('Abd al-Rahman, 731-788), único sobreviviente de la dinastía omeya que ha huido de la matanza perpetrada por la nueva dinastía califal de los abasíes (750-1258), y funda en Córdoba el emirato independiente de al-Ándalus (759-929) con el apoyo de inmigrados sirios y bereberes.

La Gran Mezquita de Córdoba

Este periodo señala el principio de una de las fases más afortunadas del arte islámico en España. La construcción de la Gran Mezquita de Córdoba, erigida por voluntad del mismo Abderramán I, constituye el sello de la supremacía dinástica.

La transformación del emirato en el califato omeya de España ocurre en 929, con Abderramán III (*ca.* 899-961), cuando la situación política de los abasíes empieza a mostrar las primeras señales de crisis. Durante el califato omeya de España (929-1031), y en particular con los primeros dos califas, las artes alcanzan niveles de extraordinario desarrollo.

El Salón Rico

Entre 936 y 940 Abderramán III funda Medina Azahara (Madinat al-Zahra), una nueva ciudad palaciega cerca de Córdoba, para celebrar el triunfo de su califato. Los órganos administrativos y de gobierno no son los únicos en ser trasladados, sino que también la ceca, el centro textil del Estado y del artesanado corren la misma suerte. Los trabajos continúan durante el gobierno de Alhakén II (Al-Hakam, 915-976), pero no se concluye la construcción de la ciudad. La elección del lugar, sobre una meseta en posición dominante, demuestra la importancia que la nueva capital debe asumir. Las excavaciones arqueológicas, iniciadas en los primeros años del siglo XX, han revelado un doble cinturón de murallas, jardines alimentados por un complejo sistema de canalización y una instalación sobre tres terrazas, según un orden jerárquico: el nivel más alto lo ocupa el palacio califal; el del centro, la mezquita principal, los edificios de gobierno y las residencias de los dignatarios;

mientras que el último aloja la medina. El palacio califal está dividido en dos sectores: el oriental, utilizado para las ceremonias oficiales, y el occidental, destinado a la zona residencial. Digno de nota es el llamado Salón Rico, espacio de asambleas y recepciones erigido por Abderramán III entre 953 y 956: del pórtico de entrada se accede a una salón de planta basilical con tres naves, demarcadas por dos arcadas longitudinales con arcos de herradura. La decoración, que recubre completamente la superficie, se caracteriza por los paneles en mármol y estuco tallados en bajorrelieve con motivos vegetales. De la ciudad proviene cierto número de capiteles característicos de mármol calado de tipo corintio, a menudo con inscripciones, que conservan una tradición del anterior emirato.

El saqueo y la destrucción de Medina Azahara durante el periodo de guerra civil, entre 1010 y 1013, señalan el fin de la vida de la ciudad.

En ausencia de testimonios materiales, sólo las fuentes documentan la existencia de otra ciudad, Medina Azahira (Madinat al-Zahira), cuya construcción es ordenada por Almanzor (al-Mansur), el poderoso primer ministro de Hisham II, dos veces soberano: entre 976 y 1009 y entre 1010 y 1013, que traslada ahí la corte y la administración en 981.

También Toledo se adorna con numerosos edificios; un testimonio de ello es la mezquita de Bab al Mardum (999), caracterizada por una instalación de origen iranio y centroasiático con cobertura de nueve bóvedas y el interior y por el uso de nervaduras cruzadas, solución también adoptada en la mezquita de Córdoba.

Los califas omeyas de España promueven un estilo de vida opulento y refinado que propicia la producción de numerosos objetos de lujo. El estímulo al patrocinio de las artes se deriva de la voluntad de emular e igualar las producciones artísticas de las regiones orientales del Mediterráneo. El aumento del tráfico comercial con estas últimas favorece el intercambio y la difusión de modelos. De manera que al-Ándalus, en

Un estilo de

particular las ciudades de Córdoba y Medina *vida refinado*
Azahara, se convierten en lugares de producción y consumo de bienes de lujo. Los productos de mayor calidad son las telas, los metales, la cerámica y el marfil. Entre los de este último material se cuentan cofrecillos y píxides tallados, utilizados para contener esencias perfumadas. Los decorados son tanto epigráficos (en caracteres árabes de estilo cúfico) como figurados; a éstos generalmente se suman motivos vegetales que muestran una influencia del arte de la Antigüedad tardía oriental, en particular de la bizantina. En el Museo del Louvre de París (inv. AI4068) se conserva un píxide con una inscripción que incluye el nombre del destinatario (al-Mughira, hijo del califa Abderramán III) y permite asegurar su datación (968).

Si en un primer periodo las telas se importan hasta al-Ándalus, vía Egipto, desde Irán y Bizancio, bajo el califato omeya Córdoba comienza su propia producción. A partir de ese momento el arte textil de lujo asume un papel de primera importancia, que se advierte en la abundante circulación y exportación de telas de lujo a toda la cuenca del Mediterráneo. Éstas, conocidas con el nombre de *tiraz*, de seda, lana o algodón, y realizadas en los talleres califales, presentan adornos inspirados en la tradición sasánida y bizantina, con motivos decorativos generalmente zoomorfos (cuadrúpedos o aves) en marcos epigráficos.

Entre los principales objetos metálicos destacan la célebre arqueta de plata, dorada y nielada, de Hisham II, que data de 976 (Tesoro de la Catedral de Gerona, inv. 64), el ciervo de bronce que servía como pieza de fuente (Museo Arqueológico Provincial de Córdoba, inv. 500) y otros objetos de bronce (morteros y candelabros).

La producción cerámica de este periodo se caracteriza por la variedad de formas: platos, bandejas, copas, objetos con formas cerradas y lámparas. Las técnicas utilizadas son, sobre todo, las de la pintura de brillo metálico (los colores son óxidos metálicos sobrepuestos a la superficie vidriada y sometidos a cocción reductora) y la de verde y morado (llamada técnica del verde y

manganeso) sobre esmalte blanco; los ornatos a menudo son epigráficos, pero también vegetales y zoomorfos.

LOS REYES DE TAIFAS Y LAS DINASTÍAS DE LOS ALMORÁVIDES Y LOS ALMOHADES

Entre 1010 y 1013, los enfrentamientos entre grupos étnicos diferentes, sobre todo entre árabes y bereberes, provocan un periodo de guerra civil *(fitna)* que conduce gradualmente al colapso del califato omeya. Esta situación favorece a algunos gobernadores de al-Ándalus, que no titubean en proclamar su autonomía. Ellos pasan a la historia con el nombre de *muluk al-tawa'if* reyes de taifas (1031-1086). La descentralización del poder no debilita la evolución de la cultura, que, por el contrario, se beneficia de ella. Los edificios más significativos se erigen durante los reinos de los Banu Hamud de Málaga (1010-1057) y de los Banu Hud de Zaragoza (1040-1110): se mencionan, respectivamente, el edificio de la Alcazaba, de aspecto fortificado, en el interior se caracteriza por una rica decoración en estuco, y el palacio de la Aljafería. Este último, construido por el rey al-Muqtadir (1046-1081), presenta una estructura planeada cuyo exterior constituye una sólida fortaleza, probablemente para tener la capacidad de contrarrestar la creciente agresividad cristiana, mientras que el diseño del interior se desarrolla con muy diferente estilo en torno a un patio central; la mezquita palaciega tiene una insólita planta octagonal. La decoración del edificio alcanza su ápice en los arcos entrelazados que asoman al patio, completamente revestidos de estuco.

Después del califato omeya

La producción en barro cocido (figulina) del siglo XI es una de las más prósperas: además de la cerámica verde y manganeso (loza de Elvira), y con lustre, surge la técnica de la "cuerda seca", en la que los perfiles de los ornatos se forman por una mezcla de manganeso y aceite que no permite a los colores mezclarse.

Recientemente los estudiosos tienden a atribuir al periodo de

los reyes de taifas la gran escultura de bronce que representa un grifo (probablemente usada como chorro de fuente) y que durante algún tiempo estuvo en el techo de la catedral de Pisa y hoy está resguardada en el Museo de la Ópera de la catedral de la ciudad.

La toma de Toledo en 1085 por parte de los cristianos obliga a los reyes de taifas a solicitar la ayuda de los almorávides (1059-1147), dinastía bereber que poco antes había impuesto su hegemonía en el norte de África. Éstos detienen en Sagrajas (Zallaqa, 1086) el avance cristiano y pocas décadas después integran bajo su égida la mayor parte de las posesiones de los reyes de taifas. La cultura infunde nuevo vigor a las artes y en particular a las técnicas industriales. Entre éstas destaca la producción textil, cuyo centro más activo es la ciudad de Almería. El análisis de las numerosas piezas que nos han llegado ha permitido a los especialistas reconstruir sus características técnicas e iconográficas. Anchos medallones perlados encierran parejas de animales (leones, arpías, esfinges y grifos). Sobre la famosa casulla de hilos de seda y oro de San Juan de Ortega, en la iglesia parroquial de Quintanaortuño (Burgos), una inscripción en árabe confirma la procedencia española del tejido, datándola del periodo del almorávide ʻAli ibn Yusuf (1107-1143).

Las telas de Almería

A los almorávides suceden los almohades (1147-1269), otra tribu bereber del norte de África, que extiende su dominio sobre los territorios ibéricos. En al-Ándalus tienen que enfrentar la amenaza cristiana e, incluso triunfando en la batalla de Alarcos en 1195, son definitivamente derrotados en Las Navas de Tolosa en 1212. Sevilla es elegida como capital administrativa (aunque Córdoba detenta el papel de capital cultural) y es adornada con suntuosos edificios. Basta con recordar la Gran Mezquita, ampliamente descrita en las fuentes, erigida por voluntad de Abu Yaʻqub Yusuf (1163-1184) en 1172. Del edificio original, de planta rectangular con salón de oración hipóstilo y patio porticado, hoy sólo queda el alminar, la Giralda; los ejemplos más cercanos y contemporáneos están representados por los alminares de la

mezquita Kutubiyya en Marrakech y de la mezquita de Hasan en Rabat. Otros edificios de origen islámico son el Alcázar, modificado en la remodelación del siglo XIV de Pedro I, y la Torre del Oro, a lo largo de la prolongación del cinturón de muralla que va del Alcázar al Guadalquivir.

La manufactura textil del periodo almohade continúa la tradición almorávide, aunque los ornatos se vuelven predominantemente geométricos y epigráficos. El arte de los libros está bien representado en los Coranes, para los que se emplea la característica "escritura andalusí".

Se atribuye a la España de este periodo un único manuscrito ilustrado, la novela de *Bayad y Riyad* (Biblioteca Apostólica Vaticana, ms. Ar. 368).

Fragmentos de pintura figurada hallados en las excavaciones de un edificio islámico postalmohade (siglo XII), hoy incorporado al monasterio de Santa Clara la Real en Murcia, demuestran la circulación de modelos comunes a toda el área mediterránea (Egipto, el territorio de la actual Argelia, Palermo y Constantinopla).

El último gran ejemplo de arte islámico en España está representado por la Alhambra de Granada. En 1238 la dinastía nazarí ocupa la ciudad de Granada y, gracias al pago de onerosos tributos al reino de Castilla, es capaz de gobernar hasta 1492. El edificio de la Alhambra, residencia de la corte nazarí, es objeto de numerosas fases de edificación; las más importantes fueron patrocinadas por Yusuf I (1318-1354) y Muhammad V (1338-1391), cuya figura está pintada, junto a la de sus nueve antepasados, en la bóveda de la Sala de la Justicia. La estructura, pródiga en jardines, se desarrolla en torno a un núcleo central constituido por dos grandes patios: el Patio de los Arrayanes y el Patio de los Leones. El primero está conectado con los espacios de recepción, caracterizados por una intrincada sucesión de salas de muchas dimensiones; el segundo conecta con los apartamentos privados. Ambos están adornados con fuentes que crean notables efectos de

La Alhambra de Granada

agua. La decoración arquitectónica utiliza el estuco dorado y policromo (con elaborados ornatos vegetales, geométricos y epigráficos) combinado con el mosaico cerámico. La zona más extraordinaria es la Sala de las Dos Hermanas y la Sala de los Abencerrajes, que se abren directamente sobre el Patio de los Leones.

Un complejo residencial rural en Granada que ha sufrido numerosas modificaciones después de la reconquista cristiana es el Generalife *(yannat alarif)*, que se compone de varios cuerpos principales con decoraciones que se remontan a 1319, bajo el reino del nazarí Ismael I (1313-1325).

Un ejemplo excepcional de alhóndiga urbana en la España islámica está representado por el llamado Corral del Carbón, en Granada, que data probablemente del siglo XIV.

Muy característicos de la producción cerámica nazarí son los llamados "jarrones tipo Alhambra", de grandes dimensiones, con asas verticales en forma de alas, generalmente pintados con lustre metálico y con adornos vegetales, epigráficos y, a veces, con figuras, cuyos prototipos morfológicos se remontan al periodo califal. Hay que destacar, asimismo, la abundante producción de copas y platos de lustre metálico provenientes de las ciudades de Valencia y Manises.

La caída de Granada a manos de Isabel de Castilla (1451-1504) y Fernando de Aragón (1452-1516, rey a partir de 1478) señala el fin del dominio islámico en España.

La España mozárabe: iglesias cristianas con influjos islámicos

Durante los siglos de dominación islámica en España, las otras religiones monoteístas (la cristiana y la judía) contribuyen activamente al desarrollo de la cultura y de las artes de la época. El periodo de convivencia entre estos pueblos no fue fácil ni careció de enfrentamientos (a diferencia de cuanto, a menudo, se ha supuesto); sin embargo, es innegable que hubo

El periodo de la

convivencia

una importante y benéfica interacción cultural. Con el término *mozárabe* se suele designar a aquellos habitantes de al-Ándalus de fe cristiana que, por acuerdo con los musulmanes, han recibido permiso para practicar su propia religión.

El arte mozárabe se desarrolla lo mismo previo al califato de Córdoba que contemporáneo con él y se extingue en la primera mitad del siglo XI. La arquitectura continúa la tradición artística visigótica, pero, al mismo tiempo, está imbuida de influjos islámicos. Siguiendo la tradición visigoda, las iglesias carecen de uniformidad planimétrica. Si bien, entre los edificios religiosos precedentes al califato cordobés, la iglesia rupestre de Bobastro (899), en las montañas de Málaga, conserva la instalación basilical cristiana de tres naves, la planta cruciforme de la iglesia de Santa María Melque (932?), en la región de Toledo, tampoco se aleja de los prototipos visigóticos.

Las iglesias erigidas en el área islamizada de al-Ándalus representan el aspecto más rico y desarrollado de la arquitectura mozárabe. Los talleres, que siguieron a las desterradas comunidades monásticas, provenían de los grandes centros, como Córdoba y Toledo. Entre las iglesias más notables están las de San Miguel de Escalada (concluida en 913), la de Santiago de Peñalba (937) y la capilla de San Miguel de Celanova (940). En San Miguel de Escalada podemos encontrar (derivado de la cultura artística islámica) el empleo innovador tanto de pilares con semicolumnas adosadas que sostienen arcos de herradura, como de aleros adornados con modillones de lóbulos múltiples y motivos florales.

De las iglesias contemporáneas al califato de Córdoba hay que mencionar la de San Millán de la Cogolla de Suso, con bóvedas de nervaduras cruzadas como en la Gran Mezquita de Córdoba, y la ermita de San Baudelio de Berlanga, con arcos de imitación islámica.

Una expresión artística particularmente representativa es la de los manuscritos copiados por monjes artistas. El único ejemplo de manuscrito del siglo X es la Biblia, que fue terminada en Córdoba

en 988 (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Vit. 13-1). En el *Comentario* al *Salterio*, producido en 980 cerca del *scriptorium* de San Millán de la Cogolla (Real Academia de la Historia, Madrid), en la composición de algunas letras capitulares los pintores mozárabes se inspiran en el arte islámico (por ejemplo, en la agrupación de dos grandes cabras montesas y dos perros al lado de un árbol: letra *A* capitular, fol. 124v).

Véase también

"El califato de los omeyas", p. 134; "La Europa musulmana", p. 196; "Los reinos cristianos de Asturias", p. 196.
"El legado griego y el mundo islámico", p. 423.
"El conocimiento del islam en Europa", p. 583.

LA ÉPOCA LOMBARDA EN ITALIA

GIORGIA POLLIO

Los lombardos, divididos entre el reino de Italia septentrional y los ducados autónomos de Espoleto y Benevento, alcanzan una excepcional síntesis cultural que reelabora los lenguajes artísticos de los monumentos clásicos locales y de las aportaciones bizantinas y occidentales.

LA LANGOBARDIA MAIOR

Son bien conocidos los versos del coro del acto IV del *Adelchis* de Manzoni que transmiten una visión agresiva y salvaje de los lombardos: "cuya proeza era su número, cuya razón era el ataque, el derecho: la sangre, su gloria: no tener piedad" ["Cui fu prodezza il numero, / Cui fu ragion l'offesa, / E dritto il sangue, e gloria / Il non aver pietà"]. La retórica antiaustriaca de Alessandro Manzoni (1785-1873) deliberadamente ignora la extraordinaria operación

de síntesis cultural que este pueblo germánico llevó a cabo en el campo artístico. Los grupos menos conservadores de las élites lombardas comienzan, poco después de su llegada a Italia, a patrocinar la fundación de iglesias y edificios ricamente decorados, reelaborando creativamente el lenguaje formal de los monumentos preexistentes. La reina Teodolinda (? -628, en el poder desde el año 616) hace decorar su propio palacio de Monza con pinturas dedicadas a la historia de su pueblo, según un gusto épico de inspiración clásica. Desafortunadamente, de ello sólo nos queda el testimonio de la *Historia Langobardorum* (IV, 22) de Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799). Agilulfo (?-616, rey a partir de 590), su segundo esposo, es el primer soberano lombardo que puede reivindicar cierta autoridad sobre el reino, y lo hace recurriendo con toda libertad al repertorio iconográfico imperial romano y bizantino, representando su propia figura sobre el frente de un yelmo dorado de cobre (Florencia, Museo del Bargello), sentado en un trono, en pose frontal, rodeado de una escolta armada y de victorias aladas, según los módulos paratácticos similares a los del relieve del Arco de Constantino. La capital se establece en Pavía, sede ya de un edificio del soberano godo Teodorico, que se remodelará y ampliará. Aquí el rey Pertarito (?-688) y su cónyuge Rodelinda fundan la iglesia (ahora desaparecida) de Santa María en Pertica. Dibujos y planimetrías del siglo VIII testimonian la originalidad de su arquitectura, que imprime al clásico edificio de planta central una insólita proyección vertical gracias al altísimo tambor sobre el que descansa la cúpula. Posteriormente, Liutprando (?-744, rey a partir de 712) manda erigir en Pavía un nuevo palacio real con una capilla anexa, según una costumbre imitada de la corte imperial bizantina, dedicada a san Anastasio y decorada con mármoles y columnas traídas de Roma.

La síntesis lombarda

Sabemos poco de la Capilla Palatina de Liutprando, pero quizá se puede intentar imaginar su aspecto general a partir del llamado Tempietto de Santa María en Valle en Cividale del Friuli, todavía preservado. Según una hipótesis probable, el oratorio formaba

parte de la residencia del *gastaldo* o administrador, representante del soberano, y fue, por lo tanto, un edificio real, quizás atribuible al rey Astolfo (?-756, rey a partir de 749), que ya era duque de Cividale. Es una pequeña sala con espacios simples pero monumentales, que termina en un presbiterio dividido en tres columnas. El interior exhibe un articulado diseño ornamental, con una sabia integración de pintura, estucos y mosaicos (perdidos) para recubrir las bóvedas. Las paredes están decoradas con figuras icónicas pintadas —un Cristo entre arcángeles, una Virgen con Niño y una procesión de santos— que deben mucho a la cultura figurativa bizantina tanto en las decisiones iconográficas como en el estilo. Las pinturas están encuadradas por marcos en estuco modelado según un repertorio de motivos vegetales y geométricos exuberantes, pero de cuidadosa ejecución. En la cumbre de la pared de fondo se ubica la célebre procesión de santos mártires, también en estuco, que, con su impresionante modelado casi tridimensional, parecen revivir la antigua estatuaria de cuerpo entero desaparecida hace ya mucho tiempo. Estas insólitas figuras podrían encontrar un modelo en los relieves en estuco de los apóstoles, dispuestos como estatuas dentro de nichos en la base de la cúpula del Baptisterio de los Ortodoxos, en Rávena, que datan de unos tres siglos antes. Los monumentos romanos y bizantinos de Rávena, conquistada por Astolfo en 750, debieron de imponerse, en el imaginario de los conquistadores lombardos, como máximo ejemplo del arte imperial e impulsaron un fenómeno de emulación y apropiación no sólo política sino también material.

El Tempietto de Santa María en Valle

Cividale del Friuli conserva otro monumento que señala una orientación artística radicalmente diferente a la que se expresa en el Tempietto. Se trata del altar de Rachis, que toma su nombre del duque Rachis (rey de 744 a 749 y de 756 a 757), hermano de Astolfo, mencionado en la larga inscripción grabada en el margen de las losas de las que está compuesto. Presenta representaciones en sus cuatro lados: al frente, una

El altar de Rachis

Majestad de Cristo; en los lados, la *Visitación* y la *Adoración de los magos*, y atrás, encuadrando la abertura para las reliquias, dos grandes cruces. La definición de las figuras se hace con un relieve escultórico muy bajo y con un persistente trazo lineal, despreocupado de las anatomías, mismas que, más bien, también están alteradas en sus proporciones y en sus detalles para favorecer un resultado expresionista. La extrema perfección de la obra, por lo demás completada con una viva policromía de la que sólo quedan algunas huellas, habla de una sabia manufactura, deliberadamente caracterizada por un registro anticlásico.

La misma suntuosa integración entre decoración pictórica y relieves en estuco que encontramos en el Tempietto de Cividale caracteriza a la iglesia de San Salvador en Brescia, renovada con formas monumentales y decorada de principio a fin por comisión del rey Desiderio (*?-ca.* 774, rey a partir de 756) y su esposa Ansa. No se ha conservado mucho del grandioso complejo, por lo que sólo es posible reconstruir su programa figurativo a grandes rasgos. Las paredes de la nave central debieron estar coronadas en lo alto por una serie de arquillos sobre repisas en estuco, reinterpretación de la arquitectura ilusionista de la pintura de la época clásica. Las pinturas del registro central están dedicadas a un ciclo cristológico, mientras que los registros inferiores presumiblemente ilustraban la vida de las santas mártires Spes, Fides y Charitas, ya veneradas en Cividale, a lo largo de la pared norte, y en el lado opuesto la de santa Julia, cuyas reliquias se custodiaban en la cripta. Finalmente, los espacios entre los arcos de la nave alojan bustos de santos rodeados por clípeos, como en las antiguas basílicas romanas de San Pablo y San Pedro. Es probable que las aureolas de las figuras principales hubieran sido ejecutadas en relieve, en estuco, y que una profusa decoración, también en relieves de estuco, revistiera el intradós y los dinteles. Como complemento de un programa tan ambicioso, tuvieron que haber sido renovados también los decorados litúrgicos, de los que nos han llegado una losa trapezoidal y dos fragmentos de mármol,

La iglesia de San Salvador

conservados en el museo de Santa Julia. Sobre la losa está tallado un pavo real cuyo plumaje ha sido ejecutado con una exactitud pictórica tal que parece la mimesis perfecta de la plástica bizantina, mientras que a lo largo del borde inferior se desarrolla un motivo de entramados con una clara influencia del estilo del norte de Europa, quizás basados en miniaturas irlandesas. En este sentido, es preciso recordar que remonta al patrocinio de Agilulfo la fundación, en 630, del monasterio de san Columbano en Bobbio, base del monacato irlandés en Italia. Las losas brescianas constituyen un ejemplo destacado de la síntesis cultural que llevaron a cabo las élites lombardas en la fase de máximo esplendor del reino; síntesis que estaba destinada, en poco tiempo, a sufrir una brusca interrupción. En efecto, será precisamente Desiderio quien sucumba ante el franco Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800).

Algunas piezas de las pinturas de San Salvador de Brescia han sido comparadas con las que se conservan en la iglesia de Santa María Foris Portas, cerca del actual Castelseprio, no lejos de Varesio. El antiguo burgo de Seprio experimenta, primero, el asentamiento lombardo y, luego, el de los francos que, en el siglo IX, lo constituyen en condado. La calidad extraordinaria de estas pinturas, la falta de obras que se le puedan comparar y la ausencia de elementos fidedignos para datarlas han hecho de ellas uno de los temas más discutidos de la historia del arte medieval italiano. En el interior del ábside se disponen, sobre dos registros, historias de la Virgen, extraídas del evangelio apócrifo de Santiago, e historias de la infancia de Cristo. La narración está interrumpida por un círculo con el busto de Cristo barbado y, en posición apical, por el trono vacío del Segundo Advenimiento apocalíptico, hacia el cual vuelan dos ángeles. Para la datación de estas pinturas se ha contemplado un extenso arco cronológico que va desde los inicios del siglo VI hasta finales del siglo X; asimismo, para sus creadores se han postulado hipótesis que sostienen una procedencia siria, constantinopolitana o franca, sin que (eso sí) jamás se haya puesto

Santa María Foris Portas en Castelseprio

en tela de juicio la certidumbre de una fuerte influencia de la cultura figurativa bizantina de la época. En tiempos recientes el debate se ha polarizando sobre un intervalo de tiempo menos amplio: entre el inicio del siglo VIII, todavía en la época lombarda, y los años cuarenta del siglo IX, ya en la época carolingia.

El ducado de Espoleto

El Ducado de Espoleto permanece independiente del reino lombardo por largo tiempo: no queda sometido a él sino hasta 729. La política de imagen de sus duques, sin embargo, iguala la de la aristocracia de la Langobardia Maior en cuanto a su intenso evergetismo a favor de iglesias y monasterios. Faroaldo II (rey hasta 720) promueve la fundación de la abadía de San Pedro en Valle, cerca de Ferentillo, en cuya iglesia se conservan una serie de sarcófagos romanos quizás destinados a la sepultura del duque y de sus parientes. Esta pretensión clasicizante contrasta con el relieve impreso sobre una losa recolocada como palio de altar en la misma iglesia. Quizá perteneciente a un recinto presbiterial, la losa está provista de una inscripción que confirma que fue comisionada por Hilderico Dagileopa, duque de Espoleto entre 739 y 742, y la ejecución estuvo a cargo de un *ursus magester [sic]*. Los personajes bufonescos, sólo ataviados con cortas faldillas, probablemente pretenden ser una representación de ellos, en pose de orantes, encuadrados por arcos separados por árboles estilizados cuyos troncos como fustes representan secuencias de astrágalos y husos. En el fondo de la arcada se distingue el tema antiguo de una pareja de aves frente a un cántaro. Cada espacio vacío está saturado caóticamente con motivos ornamentales y el relieve es plano o apenas inciso. Parece un *collage* de elementos clásicos extraídos de sarcófagos cristianos y recombinados con un lenguaje formal completamente diferente.

La abadía de San Pedro en Valle

Es difícil conciliar el relieve de esta losa con el templo de

Clitunno, situado al norte de Espoleto sobre el antiguo recorrido de la vía Flaminia. El pequeño templo anuncia su manifiesta función cristiana en la gran cruz sobre el frontón y en la dedicatoria al Salvador, inscrita sobre el entablamento inferior. No obstante, reproduce las formas de un templo corintio tetrástilo *in antis* con un perfecto dominio del léxico arquitectónico y escultórico romano, al grado de que, en su momento, engañó al propio Andrea Palladio (1508-1580), profundo conocedor de la arquitectura, quien lo incluyó en un recuento de templos romanos. Todavía hoy su datación está todo menos esclarecida y oscila entre dos distintos ámbitos cronológicos y culturales: por una parte, se postula un periodo entre los siglos V y VI, todavía en la Antigüedad tardía; por la otra, se cree que es una construcción lombarda, en un periodo entre los siglos VII y VIII, antes de la conquista carolingia. La celda acaba con un ábside introducido por un tímpano sobre columnas (perdidas) para componer un *fastigium*, elemento típico de la arquitectura imperial romana. El *fastigium* ofrece un excelente encuadre para las imágenes pintadas en el ábside: en el casquete aparece un Salvador que da la bendición, de medio busto, con un códice cubierto de gemas; a los dos lados del hemiciclo están colocados en posición simétrica dos grandes bustos: san Pedro y san Pablo, enmarcados como iconos. En la cumbre de la pared absidal, dos bustos de ángeles enmarcados por clípeos acercaban una cruz con gemas que ya no puede distinguirse. Los iconos de los príncipes de los apóstoles, de poderosa fisonomía, tienen una convincente comparación con las pinturas del presbiterio de la iglesia romana de Santa María la Antigua, ejecutadas en la época de Juan VII (?-707, pontífice a partir de 705), lo cual favorecería una datación de la misma época, a principios del siglo VIII o un poco antes, hacia finales de la centuria anterior.

El templo de Clitunno

Al mismo tiempo que se consolidan los dominios lombardos en el norte de Italia, a partir del siglo VI, la ciudad de Benevento se designa como capital de un ducado que comprende un amplio sector de la Italia meridional, independiente del reino septentrional. El gobierno ducal de Arechis II (734-787) inaugura su periodo más ambicioso. En los comienzos de su reinado, Arechis patrocina la fundación de la iglesia de Santa Sofía, émula ya desde el nombre de la constantinopolitana Hagia Sophia, de la cual imita también la disposición planimétrica de planta central, pero proyectada según una insólita configuración en forma de estrella. La iglesia debió de estar recubierta completamente de pinturas, quizás ya ejecutadas desde 768, que ilustraban un ciclo cristológico. Quedan suficientemente legibles sólo las piezas pintadas en los ábsides menores. El de la izquierda conserva los episodios (inspirados por el Evangelio según san Lucas) de la "Anunciación a Zacarías", cuando el ángel adelanta el futuro nacimiento del Bautista, y del "Silencio de Zacarías", cuando queda milagrosamente enmudecido por no creer en el mensajero divino. En el ábside de la derecha se han preservado una "Anunciación a María", fragmentaria, y una "Visitación". Son pinturas de muy destacada calidad, que logran conjugar monumentalidad y animación con un lenguaje formal que no tiene parecidos con ninguna otra obra. Se ha propuesto la influencia de la cultura del monasterio de Montecasino, importante centro monástico en estrechas relaciones con la élite lombarda de Benevento. Precisamente los intercambios fecundos entre Benevento y los monasterios culturalmente más activos del territorio alimentan un fenómeno cultural innovador con particulares características propias, que estaría destinado a difundirse por toda la Langobardia Minor. Testimonios de esto son las pinturas de la cripta del abad Epifanio, cerca de la iglesia monástica de San Vicente del Volturno (entre 824 y 842); las de la cripta del Pecado Original, en los alrededores de Matera, y las del llamado Tempietto de Seppanibale, cerca de Fasano, en la provincia de

La iglesia de Santa Sofía

Brindisi. Nos encontramos en el siglo IX: la Langobardia Maior ha caído en manos francas y Benevento es el único heredero orgulloso de la civilización lombarda.

Véase también

"Los lombardos en Italia", p. 125; "El reino de Italia", p. 225
"La época carolingia en Francia, Alemania e Italia", p. 779; "La época otoniana en Alemania e Italia", p. 787.

LA ÉPOCA CAROLINGIA EN FRANCIA, ALEMANIA E ITALIA

MANUELA GIANANDREA

El impulso arquitectónico de Carlomagno, que no sólo busca representar la dignidad imperial sino también responder a necesidades prácticas, debe entenderse como la mejor herramienta del soberano para expresar y difundir en el reino su política de renacimiento de un único gran imperio cristiano. Esta política toma como modelo el próspero y duradero imperio de la Roma antigua, pero añade la dimensión de "sacralidad" que le confiere su sólida alianza con la Iglesia. El éxito político y social del imperio trae consigo un intenso renacimiento cultural que se manifiesta en la difusión de los **scriptoria** ***para la conservación del patrimonio textual antiguo y promueve la producción pictórica, que se extiende también a Italia y Francia.***

EL MITO DEL RENACIMIENTO

Setenta y cinco edificios, siete catedrales y 232 monasterios. He aquí, según las fuentes, los extraordinarios números de la actividad de construcción de Carlomagno (742-814, rey a partir de 774, emperador a partir del año 800): construcciones iniciadas,

remodeladas y, en gran parte, concluidas durante los 46 años de su reino. La incansable actividad constructora de Carlos tiene como finalidad —como su biógrafo Eginardo (*ca.* 770-840) relata —, no sólo representar la dignidad imperial, sino también responder a necesidades prácticas. Sin duda, se trata de una renovación del imperio. Los estudiosos han asociado desde siempre el momento histórico carolingio con los términos *renovación, renacimiento, renovatio* y *restauración* para dar cuenta de la regeneración política y cultural con la que Carlos buscó dar forma homogénea y unitaria a su vasto imperio. Naturalmente, el modelo elegido por el soberano no podía ser sino el del más extenso, étnicamente diverso, próspero y duradero imperio de toda la historia de Occidente, la Roma antigua. Sin embargo, el reino de Carlos no sólo era un "imperio romano", sino que, además, era sagrado, es decir, estaba cimentado en una sólida alianza con la Iglesia, que había incitado y favorecido el dominio de los francos sobre Italia y había coronado a Carlos como emperador la noche de Navidad del año 800, precisamente en Roma. Resulta claro, por lo tanto, por qué el punto de referencia preciso fue, sobre todo, el Imperio romano cristianizado, principalmente el de la edad de Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306), del cual este nuevo emperador se presentaba como continuador y heredero directo. Estos dos polos, el imperio de la Roma antigua y la cristiandad, permiten a Carlos, por una parte, subrayar la validez de un poder único y universal y, por la otra, valerse de la Iglesia como el instrumento para la realización de sus reformas.

La renovatio y las actividades de construcción

La gran intuición de Carlos, o de su extraordinario entorno de consejeros, consiste en haber entendido que, para mantener firme un imperio tan amplio y, sobre todo, tan diverso, hace falta unirlo social y culturalmente: se crea, así, una nueva moneda única, las diferentes formas de escritura se reducen a una sola nueva tipología (la minúscula carolina) y, gracias a la fundación de *scholae* en los monasterios, se emprende la conformación de una

clase de funcionarios imperiales con la misma formación y de eruditos con la misma cultura.

ENTRE ORIGINALIDAD Y TRADICIÓN: LA ARQUITECTURA CAROLINGIA EN FRANCIA Y ALEMANIA

Precisamente para expresar y difundir (en un mundo sin medios masivos de comunicación) esta política de renacimiento de un único gran imperio cristiano, los edificios constantinianos se convierten a menudo en los modelos del nuevo arte carolingio. Estos modelos influyen, por ejemplo, en el estilo de la Torhalle, erigida entre 774 y 790 como gran pórtico de la iglesia abacial de Lorsch, cerca de Worms. La Torhalle es una suerte de entrada monumental al convento, y se abre en la parte inferior con una arcada de tres luces, mientras que el nivel superior aloja una sala reservada al emperador. Se han reconocido como modelo los arcos triunfales romanos, en particular el de Constantino, con el cual la Torhalle se relaciona, en cuanto a su estructura, a través de una amplia serie de referencias simbólicas; sin olvidar, sin embargo, que otros aspectos, como la policromía, remiten a la producción local galorromana (considérese, por ejemplo, el baptisterio de Poitiers). Esto es, de hecho, el concepto de "copia" que tiene el mundo medieval y se aplica, sistemáticamente, en el proceso de "romanización" del arte carolingio: no es una copia tal cual, sino, más bien, una seña, un recuerdo contemplado, una sugerencia más interior que explícita. También la denominación de "Laterano" que se le da al palacio de Carlos en Aquisgrán, en recuerdo del Patriarchio lateranense que en la Edad Media fue la residencia de los papas en Roma, debe ser entendida en este sentido. Si atendemos, de hecho, a los hallazgos arqueológicos, no hay analogías llamativas entre los dos complejos residenciales. La referencia se establece más que nada sobre un plano metafórico, de voluntad cultural y

La Torhalle

Referencias evocadoras

mentalidad local, en el que las sutiles citas y referencias podían activar mecanismos de identificación; por ejemplo, la estatua ecuestre de Teodorico (*ca.* 451-526, rey a partir de 474), procedente de Rávena, "imitaba" la estatua romana de Marco Aurelio (121-180, emperador a partir de 161), que se encontraba en la plaza del Laterano porque se creía que era de Constantino, mientras que una antigua loba de bronce evocaba la famosa loba capitolina que en la Edad Media se conservaba en el pórtico de la basílica lateranense. En el ámbito religioso, la iglesia de San Dionisio (Saint-Denis), cerca de París, reconstruida por Pipino *el Breve* (*ca.* 714-768, rey a partir de 751) y concluida por Carlomagno, señala el momento de una consciente reanudación de la tipología de las basílicas romanas de San Pedro y San Pablo, así como de la iglesia de Fulda, que muestra todavía más referencias puntuales a la arquitectura de la Roma paleocristiana. Estos rasgos, cuyos objetivos eran estrechar aún más la relación con el papado, encuentran su razón de ser también en la función que asumen ambas iglesias carolingias como custodias de las reliquias de san Dionisio, el apóstol de la Galia, por un lado, y de Bonifacio, evangelizador de Alemania, por el otro; así pues, deben seguir la pauta de las dos principales basílicas de mártires romanas. Esta emblemática edificación *romano more*, que se materializa sobre todo en la presencia de una instalación longitudinal, con un transepto y con una cripta semianular, es, de cualquier modo, sólo un aspecto de la compleja naturaleza de la arquitectura monástica carolingia, como bien lo demuestra el conocido proyecto arquitectónico que nos ha llegado para la abadía de San Galo (San Galo, Stiftsbibliothek). En él la iglesia, circundada por un reticulado regular de múltiples edificios monásticos, presenta un ábside doble, probablemente justificado por las exigencias litúrgicas del culto de las reliquias. A la disposición unidireccional del espacio de la basílica de la Antigüedad tardía, la iglesia carolingia opone, en efecto, otra, organizada alrededor de más entidades, con el reparto de los actos litúrgicos entre los diferentes puntos del edificio religioso. Muy

interesante en este sentido es la iglesia del monasterio de San Ricario en Centula, que entre 790 y 799 mandó edificar, con el resto del complejo monástico, el abad Angilberto (*ca.* 745-814), marido secreto de la hija de Carlomagno, y que luego sería totalmente reconstruida. El edificio carolingio se caracterizaba por sus dos "transeptos" salientes de iguales dimensiones que cerraban al interior el vano longitudinal de tres naves y que al exterior estaban flanqueados por dos torres de escalera. El cuerpo occidental, el *Westwerk*, comprendía una suerte de cripta para las reliquias en la planta baja y una galería superior con altar dedicado al Salvador. La importancia del cuerpo occidental era, por lo tanto, análoga a la de la cabecera oriental, tanto por el empleo litúrgico como por su función semántica. La invención tipológica que mejor representa la arquitectura carolingia es, sin duda, precisamente el *Westwerk*, por sus fuertes implicaciones ideológicas, como bien lo demuestra el de la Capilla Palatina de Aquisgrán. La abadía de Corvey conserva un ejemplo íntegro y extraordinario: erguido sólo entre 873 y 885, es testimonio de la favorable recepción que tuvo este tipo de estructura, destinada a también consolidarse en la siguiente época otoniana, sobre todo en la parte oriental del imperio. Si, en efecto, después de la repartición territorial de 843, la parte oriental tiende a sostener en arquitectura un discurso vinculado con las primeras expresiones del arte carolingio, la *pars occidentalis* puede considerarse como el gran centro de las innovaciones formales. Allí, el elemento principal de la innovación arquitectónica consiste en un presbiterio oriental más espacioso y apto para hospedar numerosos altares y relicarios. En la iglesia de San Filiberto de Grandlieu se erige, a partir de 836, un nuevo coro rectangular que termina en un ábside, bajo el cual se levanta una cripta con galería de pequeños oratorios que remplaza a la estructura semianular de tipo romano; cinco capillas rodean, además, el presbiterio, dando vida a un coro con deambulatorio, con la consiguiente fragmentación de los espacios litúrgicos y de culto.

El Westwerk

Centralización de la cultura

La vasta producción de manuscritos carolingios deriva originalmente de la idea de Carlos de que el éxito político y social de su imperio tendría que avanzar de la mano de una intensa reforma cultural, o bien, de que la autoridad de la Iglesia y la capacidad de los funcionarios públicos debía estar fundada sólidamente en su dimensión cultural. El soberano llama para realizar este imponente proyecto a los mejores eruditos de la época, quienes, gracias a la inteligente perspectiva del emperador, dada la heterogeneidad de su imperio, provienen de diversos países: Alcuino de York, de las islas británicas; Pedro de Pisa, de Italia, y Eginardo, de Alemania. La convicción de que no existe cultura que no sea directamente o indirectamente deudora de la cultura clásica provoca una necesidad de recuperación de ese patrimonio literario y también un trabajo de enmienda filológica sobre los textos del mismo. Además, la fundación de numerosas iglesias y abadías, que tienen una necesidad de libros litúrgicos, lleva a la redacción de muchos nuevos códices. Precisamente en los *scriptoria* de estos monasterios se desarrolla la rica producción miniada de la época carolingia. Los primeros testimonios, como el *Evangeliario de Godescalco* (París, Bibliothèque Nationale, ms Lat. Nouv. Acq. 1203), probablemente producido en Aquisgrán antes de 783, muestran en las letras capitulares y en los motivos ornamentales una dependencia de modelos insulares, mientras que en las escenas de página entera se percibe ampliamente el influjo mediterráneo. Los retratos de los evangelistas, en particular, se han estudiado en relación con la producción musiva de la Rávena del siglo VI, según la hipótesis de la existencia de un manuscrito modelo, ya perdido, que debió provenir de Rávena. En el manuscrito carolingio la figura humana se representa desenvuelta, en actitudes naturales, y conserva proporciones correctas y rostros regulares, aunque el dibujo lineal domine los amplios espacios uniformes y

Los modelos clásicos

la modelación se limite a unos pocos efectos luminosos. Estas características fueron imitadas indudablemente en la Italia septentrional, donde el *Códice de Egino* (Berlín, Staatsbibliothek, ms Phill. 1676), tal como las *Homilías de Gregorio* de Vercelli (Biblioteca Capitolare, ms. CXL-VIII), confirman en el ámbito italiano la continuidad de la tradición antigua hacia fines del siglo VIII. A estos modelos italianos septentrionales se suman, en el *scriptorium* de Aquisgrán, rasgos puntuales de influencia clásica, que consisten, sobre todo, en solemnes arquitecturas, mármoles, columnas torsas y camafeos, en un grupo de códices homogéneos, entre los que se encuentran los *Evangelios de San Medardo de Soissons* (París, Bibliothèque Nationale, ms 8850), relacionados con Ada, legendaria hermana de Carlomagno.

Una tentativa de restauración total del ideal del libro antiguo se da, en cambio, con los *Evangelios de la Coronación* (Viena, Kunsthistorishes Museum, s. n.), llamados así porque se cree que fueron los que Otón III (980-1002) encontraría, en el año 1000, en la tumba de Carlos. La monumentalidad de las figuras, ejecutadas con pinceladas rápidas e impresionistas y la coherente estructura espacial reviven modelos griegos, confirmados aún más por la presencia del nombre *Demetrius presbyter* al principio del Evangelio según san Lucas. Alrededor de 823, el estilo de los *Evangelios de la Coronación* se retoma, pero se reelabora con un espíritu "medieval", en el *scriptorium* del monasterio de Hautvilliers, cerca de Reims, bajo la guía del obispo Ebón, quien fuera hermano de leche de Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814). El códice con los Evangelios (Epernay, Bibliothèque Municipale, ms. 1), plasma la imagen del evangelista en un paisaje, pero la definición de las figuras y del fondo se ejecuta completamente con una línea temblorosa y obsesiva, según un gusto visionario que gozará posteriormente de gran fortuna en los territorios anglosajones. Por razones de concordancia estilística, también se atribuye al mismo periodo y al mismo *scriptorium* de Reims el *Salterio de Utrecht* (Bibliothek der Rijkuniversiteit, Script. eccl. 484), con sus siluetas sueltas que

se mueven con ritmos veloces en una espacialidad visionaria. De modo excepcional, este salterio todavía conserva todos los 150 salmos, ilustrados por el miniaturista con sabrosas metáforas y desenfrenada fantasía. Cuando, por ejemplo, el salmista invoca a Dios con las palabras: "Despierta, ¿por qué duermes?", se ve a Dios tumbado en una suntuosa cama con dosel, o bien, cuando en el salmo se lee "los impíos se mueven en círculo", se representa un grupo de personas formando un círculo. También la impresionante *Biblia de San Pablo Extramuros*, realizada alrededor del año 869 para Carlos *el Calvo* (823-877), parece estrechamente relacionada en el plano explicativo con los manuscritos de Reims, aunque no falten tampoco las referencias a la Schola de Aquisgrán y a la de Tours. Cerca de la abadía de San Martín en Tours se desarrolló, en efecto, un gran centro de producción de Biblias miniadas, especialmente durante la regencia del abad Viviano (843-851). A su nombre se vincula, en particular, un famoso códice, conocido también como primera *Biblia de Carlos el Calvo* (París, Bibliotèque Nationale, ms. lat. 1), en cuya hoja inicial, en una escena de intenso sabor histórico, el emperador está representado, circundado por dignitarios, en el acto de recibir el volumen de las manos del abad Viviano. En esta Biblia los rasgos del *scriptorium* de Aquisgrán se funden con referencias a modelos clásicos, como lo demuestra la referencia específica a algunas imágenes de un famoso códice de la Antigüedad tardía, el *Virgilio vaticano* (Biblioteca Apostólica Vaticana, ms. Vat. Lat. 3225), que debió encontrarse justo en aquellos años en Tours.

Esta pluralidad de lenguajes, presente en la miniatura carolingia, parece también encontrarse en los pocos ejemplos de pintura monumental que nos han llegado. Los mosaicos del oratorio de Germigny-des-Prés, en particular la espléndida imagen del Arca de la Alianza, nos llevan a pensar, por el donaire del movimiento de los cuerpos, por los gestos rebuscados y la fluidez del dibujo, en una muy probable relación con algún taller vinculado con la tradición helenística. Por otro lado, los frescos de

Una pluralidad de lenguajes

la cripta de la iglesia abacial de San Germán en Auxerre, fruto de un estilo lineal y marcado por las plastas cromáticas uniformes, presentan un papel preponderante de la figura humana, que, con gestualidad dinámica y con mímica enérgica, destaca sobre un espacio muy sintético. Producidas hacia mediados del siglo IX, las pinturas de Auxerre ejemplifican plenamente las transformaciones que el arte carolingio sufrió a medida que se alejaba de los modelos mediterráneos y desarrollaba sus propios medios expresivos. Sin embargo, el área geográfica que mejor conserva los testimonios de la pintura carolingia es la región centro-oriental del arco alpino, por el papel que desempeñaba como enlace vial entre la Italia septentrional y Alemania, y por la presencia de numerosos asentamientos monásticos. En la iglesia de San Juan en Müstair, en los Grisones, las paredes están revestidas completamente con historias del Antiguo y del Nuevo Testamento. La atención dedicada a la escena de David y su hijo Absalón, que movía la guerra contra su padre, sería, para algunos estudiosos, una alusión a los choques entre Luis *el Piadoso* y su nieto Bernardo, lo que permitiría suponer que el ciclo data de alrededor del año 820; para otros, en cambio, sería una referencia a la rebelión de los hijos de Luis contra su padre, en cuyo caso dataría de entre 829 y 840. No falta, sin embargo, quien, no creyendo que haya tales motivaciones iconográficas, considere que las pinturas se remontan a finales del siglo VIII, en concomitancia con la construcción de la iglesia. Lo que es cierto, en todo caso, es la grandeza de los frescos de Müstair, en los que las figuras, ejecutadas con pinceladas rápidas y luminosas, se mueven de modo equilibrado entre complejos fondos arquitectónicos.

La época carolingia en Italia

A las pinturas de Müstair se suman las de la pequeña iglesia de San Benito en Malles, en Val Venosta, que también se ubica en la

proximidad del paso de Resia. En esta iglesia, en la zona del ábside, alrededor del año 800 se pintaron con animado realismo las imágenes de dos donadores; en su momento las pinturas estuvieron enmarcadas con preciosos estucos. Estas pinturas, que traen a la memoria la unión entre estuco y fresco en el Tempietto de Cividale o el de San Salvador de Brescia, testimonian la ya universalmente reconocida continuidad cultural y artística que, en el norte de Italia, se dio entre la época lombarda y la carolingia. A su llegada a la península, de hecho, los soberanos francos encuentran no sólo una corte fuertemente latinizada, sino también un difundido interés por los modelos artísticos antiguos, como lo muestran las obras de la época de Liutprando (?-744, rey a partir de 712). Una serie de importantes rasgos comunes no permiten, por ejemplo, adscribir con absoluta certeza al último periodo lombardo o a la primera época carolingia algunos edificios clave como el de San Salvador de Brescia. Asimismo, los capiteles de la capilla carolingia de San Sátiro en Milán se derivan directamente (por su estilo y por su reelaboración del modelo antiguo) de los de las iglesias lombardas de Pavía. La variedad cultural de la Italia septentrional en este periodo se deja ver en los frescos de San Próculo en Naturno, cerca de Bolzano, que por la línea exasperada y la extrema síntesis figurativa se han comparado tanto con los *scriptoria* de Baviera como con la violencia caricaturesca del altar de Rachis.

Milán se convierte precisamente en uno de los centros neurálgicos de la política artística de Carlomagno, por cuya voluntad se instituye no sólo un monasterio cerca de San Ambrosio, sino que también se reúnen en una sola tumba los restos del obispo milanés y los de los mártires Gervasio y Protasio, y con semejante ocasión se lleva a cabo una de las obras maestras de la Edad Media italiana: el altar de oro de San Ambrosio. Láminas de oro y plata dorada trabajadas al repujado, con marcos de esmaltes policromos *cloisonnés*, inserción de gemas, perlas y filigranas, alojan en el frente historias cristológicas, mientras que

El altar de oro

al reverso narran episodios de la vida de san

de San Ambrosio en Milán

Ambrosio; sobre la parte posterior, en los dos medallones inferiores, el santo milanés corona al obispo Angilberto (?-859), quien comisionó la obra, representado en el acto de donar el modelo del altar, y a *Volvinius magister phaber*, es decir, el autor de la obra. A juzgar por el vestido que porta, este último parece ser un monje-artista, al cual, de modo decididamente insólito, se le confiere el mismo honor y jerarquía que al obispo. A Vuolvinio (*fl.* siglo IX) generalmente se le atribuyen los relieves de la parte posterior del altar, aunque algunos estudiosos encuentran extraño que un artista de tanto renombre no haya ejecutado la decoración del frente, juzgada más importante desde el punto de vista tanto material (por el empleo de la lámina de oro) como iconográfico (por las historias de Cristo). Sin embargo, las dos partes del altar también revelan diversidad en lo que concierne al lenguaje estilístico, incluso cuando siguen un discurso de referencias a modelos de la Antigüedad tardía; mientras que, en efecto, las escenas de la vida de Jesús remiten a una cultura figurativa que se actualiza con las miniaturas provenientes de la Europa del norte de los Alpes, las historias de san Ambrosio están imbuidas de influjos relacionados con el ámbito artístico de la Italia septentrional, como lo demuestra su comparación con las ilustraciones de las *Homilías de Gregorio* y del *Códice de Egino*. Producidos, respectivamente, en Nonantola y en Verona, entre el fin del siglo VIII y el principio del IX, los dos manuscritos despliegan, incluso en su simplificación gráfica, una monumentalidad que retoma la tradición de la Antigüedad tardía. Estos elementos también están presentes en las pinturas de Turba, halladas en una torre que perteneció a un complejo monástico, que datan de entre los siglos VIII y IX. Esta constante mirada al pasado también se encuentra en la arquitectura, como en la capilla milanesa de San Sátiro, a la cual corresponde ciertamente un lugar de importancia en el panorama de la Lombardía carolingia. Erigido por la voluntad testamentaria del obispo Ansperto (?-881), presenta, en la planta central y en la

articulación continua de los muros con nichos grandes y pequeños, un influjo de la arquitectura típica de las termas de la Antigüedad tardía.

Véase también

"Los pueblos germánicos", p. 71; "El reino de los francos", p. 121; "Carlomagno y el nuevo orden europeo", p. 174; "El reino de los francos de Carlomagno al Tratado de Verdún", p. 206; "El reino de los francos del Tratado de Verdún a la fragmentación", p. 210; "El reino de Italia", p. 225; "El particularismo poscarolingio", p. 232.

"Alcuino de York y el renacimiento carolingio", p. 537.

LA ÉPOCA OTONIANA EN ALEMANIA E ITALIA

GIORGIA POLLIO

La producción artística otoniana, caracterizada por su diversidad, parte de las premisas carolingias y se practica en los antiguos centros monásticos nuevamente fundados después de las devastaciones húngaras y normandas. Los frecuentes viajes del emperador a Italia y sus estrechas relaciones con el Imperio bizantino, consolidadas por la vía matrimonial, contribuyen a ampliar los horizontes culturales de la corte sajona: la ilustración de libros, la pintura y la escultura de bronce ostentan un cada vez más amplio repertorio temático y una creciente monumentalidad.

LA AFIRMACIÓN DE LA DINASTÍA SAJONA

La derrota de los húngaros en la batalla de Lechfeld, el 10 agosto de 955, impulsa las aspiraciones imperiales del soberano Otón I

(912-973, emperador a partir de 962). En los 10 años precedentes, las incursiones normandas y las húngaras habían postrado a los principales centros de producción cultural del anterior Imperio carolingio (la casi totalidad de los monasterios de Francia septentrional y numerosos monasterios bávaros). A Otón I le corresponde genuinamente la tarea de reconstruir de las ruinas. La fundación de la catedral de Magdeburgo, celebrada significativamente el día de san Lorenzo, es, pues, algo más que un simple acto de mecenazgo real. La catedral no sólo es un edificio sepulcral para la familia imperial —acoge la sepultura de la primera esposa de Otón I, Edith (*ca.* 910-946), y posteriormente la suya—, sino que, además, se convierte en sede arzobispal. Según la *Crónica* de Tietmaro de Merseburgo (975-1018), el soberano ordena expresamente traer a Magdeburgo mármoles preciosos, que todavía se pueden reconocer en los fustes de las columnas de pórfido y en algunas pilastras que rodean el coro del actual edificio. El cronista no entra en detalles acerca de otros materiales antiguos, pero dos capiteles, que hoy podemos ver recolocados como bases de columnas, provienen, con toda evidencia, de obras de la órbita bizantina del siglo VI, quizás importadas de la Italia septentrional. Para darle prestigio al entonces remoto Magdeburgo no se renuncia a la laboriosa empresa de adquirir piezas de reúso *(spolia)*, que confieran al nuevo edificio evidente antigüedad y nobleza. Es imprescindible que el ajuar litúrgico de la sede esté a su altura: así, forma parte de él la extraordinaria serie de 19 tabletas de marfil, ahora repartidas entre muchos museos, que debió componer el antependio (frontal del altar) original; son con toda probabilidad un obsequio de Otón I (quien para entonces ya había sido coronado emperador) con motivo de la institución de la sede arzobispal de Magdeburgo en 968. Las tabletas presentan un articulado ciclo cristológico, pero también alojan la imagen de dedicatoria del mismo Otón I (Nueva York, Metropolitan Museum). El emperador, identificado por su corona, se representa en el acto de entregar el modelo de la iglesia, con las manos veladas, a un Cristo sentado sobre el orbe celestial.

El santo guerrero Mauricio, patrón de la catedral, es quien lo presenta ante Cristo (la figura del emperador se representa en escala reducida para ostentar humildad); al lado opuesto, en *pendant*, aparece san Pedro, con las llaves muy visibles. La composición de esta imagen tiene una correspondencia con el antiguo mosaico de la pared absidal de San Lorenzo, que Otón I y su corte pudieron haber visto en Roma precisamente en esas fechas. La técnica ejecutiva raya en el virtuosismo con su elegante fondo calado a contraluz. Algunas tabletas se emplearon posteriormente como cubierta del *Codex Wittekindeus* (Berlín, Staatsbibliothek, ms. theol. lat. fol. 1), una colección de Evangelios precedida por las "Tablas de concordancia" de Eusebio, decoradas, y con los retratos de los cuatro evangelistas a página completa. También éste debió ser un regalo real a la catedral de Magdeburgo. Se trata de uno de los primeros testimonios de miniatura otoniana, con toda probabilidad ejecutado alrededor de 970 en Fulda, el más grande e importante centro monástico del reino, que contaba con una rica biblioteca provista de códices de la Antigüedad tardía y carolingios. Precisamente, un ejemplar de la Escuela Palatina de Carlomagno debió ser el modelo para el *Codex Wittekindeus*, pues repite la representación monumental de los evangelistas, absortos en el acto de escritura, encuadrados por columnas y con un nicho al fondo. En la gama cromática, que está toda basada en colores ácidos, verdosos y violetas, luminosos como esmaltes, se reconoce, en cambio, una característica típica de la miniatura otoniana, como también lo son el trato de los abruptos drapeados y el aplastamiento del fondo. El mismo estilo se encuentra en el *Códice de Gerón* (Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 1948), otro incunable de la técnica de ilustración de manuscritos otoniana. En aquel Gerón (*ca*. 900-976) a quien se dedica la obra reconocemos al que se convertirá en el arzobispo de Colonia en 969; por lo tanto, se supone que el códice se realizó poco antes de esa fecha. El códice contiene perícopas de textos evangélicos dispuestas según la

Los códices miniados otonianos

secuencia litúrgica (una fórmula predilecta del ámbito otoniano) y está enriquecido con una serie de imágenes de página completa. En el frontispicio aparecen las escenas de dedicatoria: el escriba Anno entrega el códice a Gerón, y en la página opuesta Gerón, a su vez, lo ofrece a san Pedro, titular de la catedral de Colonia. Siguen una *Maiestas Domini* y los retratos de los evangelistas que, de nuevo, reproducen de manera evidente las ilustraciones de un códice carolingio perfectamente reconocible en el *Evangeliario de Lorsch*. El *Códice de Gerón* es obra del *scriptorium* del monasterio del Reichenau, sobre el lago de Constanza, el más productivo y célebre de los *scriptoria* de la época otoniana. Gerón también comisionó el crucifijo de madera que todavía se conserva en la catedral de Colonia. Sus enormes dimensiones (187 centímetros de altura por 166 centímetros de longitud en los brazos) y el *pathos* del Cristo moribundo, nunca visto antes en Occidente, tienen que haber impresionado a los fieles de la época. La riquísima producción carolingia de marfiles constituye, asimismo, un imprescindible punto de partida para los marfiles otonianos. El elaborado ciclo cristológico tallado alrededor del acetre litúrgico conocido como Situla Basilewskij, conservado en Londres (Victoria and Albert Museum), presenta episodios de las tabletas ebúrneas del llamado *Díptico de la Pasión* custodiadas en el Tesoro de la Catedral de Milán. Supone, por lo tanto, un origen milanés. Su inscripción hace explícita referencia a un Otón "AVGVSTO", pero no hay aún un acuerdo sobre cuál Otón ni sobre el destino original de este objeto litúrgico, cuya datación se debate entre 979 y 983 / 984. Milán, pues, sigue distinguiéndose en la época otoniana como centro de excelencia en el trabajo del marfil. El obispo milanés Gotofredo (? -979, obispo a partir de 974) encarga otro acetre litúrgico, conservado en el Tesoro de la Catedral, y a un taller local, quizás el mismo, se debe una tableta ebúrnea con las efigies de un emperador sajón, probablemente Otón II (955-983, emperador a partir de 973), arrodillado con su esposa e hijo a los pies de un Cristo en majestad rodeado por la Virgen y por san Mauricio

Los marfiles

(Milán, Musei del Castello Sforzesco). La vitalidad de la ejecución en la técnica de los artesanos milaneses alcanza su culminación en los estucos policromos del ciborio ubicado sobre el altar mayor de San Ambrosio, ya mencionado por el palio de oro ejecutado por Vuolvinio (*fl.* siglo IX). Cada cara del ciborio aloja un grupo triple, conformado inteligentemente en una peculiar forma triangular: en el frente, un Cristo en majestad rodeado por san Pedro y san Pablo presenta el antiguo tema de la *Traditio legis* y de la *Traditio clavium;* en el reverso, un obispo, reconocido como Arnulfo, ofrece un modelo del ciborio a los santos Ambrosio, Gervasio y Protasio, cuyas reliquias se veneran en el altar; las dos caras laterales alojan una pareja de mujeres inclinadas ante la Virgen y una pareja de soberanos en veneración de san Ambrosio. Estos personajes han sido reconocidos como Otón I con su hijo Otón II y, en la cara opuesta, sus correspondientes cónyuges Adelaida (*ca.* 931-999) y Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz a partir de 973). Las bodas entre la princesa bizantina Teófano y Otón II se celebraron en Roma en 972, por lo que estos estucos pueden fecharse entre ese año y el siguiente, cuando muere Otón I. La obra, de este modo, proclama la especial unión entre la dinastía real sajona y la sede episcopal milanesa.

De alemania al Mediterráneo

La boda con Teófano, nieta del emperador Juan I Tzimisces (*ca.* 925-976, emperador a partir de 969), consolida las relaciones entre la corte sajona y la bizantina y trae, paralelamente, un nuevo impulso a las manifestaciones artísticas. El diploma de bodas (Wolfenbüttel, Niedersächsisches Staatsarchiv, 6 Urk. 11), preparado en un *scriptorium* germánico, está redactado sobre un pergamino teñido de púrpura, en el marco de la tradición imperial bizantina, y fue decorado con los motivos típicos de los tejidos orientales. También la tableta ebúrnea que representa a Cristo en el acto de imponer las

Las bodas de Teófano y Otón

II coronas sobre la cabeza de Otón II y de Teófano (París, Museo de Cluny), ambos adornados con los pomposos vestidos de los emperadores de Oriente, encuentra un directo precedente, tanto iconográfico como estilístico, en un marfil análogo con la coronación de Romano II (936-963, emperador a partir de 959) y de su esposa Eudoxia, ocurrida pocos años antes. El relieve otoniano podría provenir de los anteriores territorios bizantinos de la Italia meridional que Otón II intenta, sin éxito, rescatar de los sarracenos. En 982, con la batalla de Capo Colonna, padece una derrota desastrosa, y al año siguiente muere en Roma, donde será el único emperador germánico enterrado en la ciudad. Su tumba, hoy en las Grutas Vaticanas, estuvo ubicada en el atrio de San Pedro en el Vaticano y estaba coronada por una imagen de Cristo entre los príncipes de los apóstoles en un precioso mosaico, raro para la época. La pieza musiva ha sido tan remodelada que resulta imposible juzgar (y queda, por lo tanto, abierto el problema) en qué maestranzas pudieron haberse encargado de su ejecución. En todo caso, este tipo de monumento fúnebre es totalmente diferente del de su padre en Magdeburgo y parece claro que halló su modelo en las tumbas de los pontífices, señal de la capacidad de asimilación de la corte otoniana en su abierta política de promoción de la imagen imperial.

A las obras comisionadas por las autoridades imperiales se añaden también las lujosas obras encargadas por los altos dignitarios eclesiásticos, quienes, a menudo, provenían a su vez de los rangos de la aristocracia o, incluso, del círculo de la familia imperial. El más célebre mecenas de la época es Egberto (siglo x), arzobispo de Tréveris entre *ca.* 950 y 993, canciller de Otón II y, él mismo, experto en caligrafía y orfebrería. Empeñado en una política de reivindicación de la preeminencia de la sede arzobispal de Tréveris, Egberto se dedica a enaltecer sus reliquias con soberbias obras de joyería, como el altar portátil para el fragmento de sandalia de san Andrés, todavía conservado en el Tesoro de la Catedral, ejecutado por el *atelier* local a su servicio, el más famoso

del reino. El altar portátil o, mejor descrito, el cofre resalta su contenido de manera inédita: ostenta sobre su parte superior un pie esculpido, calzado con la venerable sandalia que está enriquecida por hileras de piedras. El empleo de esmaltes, piedras preciosas y semipreciosas, además de pequeñas figuras en relieve o de cuerpo entero, da muestra de la sofisticación de la orfebrería otoniana, que exige una gran pericia técnica. Los colores encendidos de los esmaltes, junto con los símbolos de los evangelistas, igualan la paleta de las ilustraciones de manuscritos del mismo ámbito.

Egberto está retratado como destinatario en las imágenes de dedicatoria de dos importantes manuscritos ilustrados: el *Salterio de Cividale* (Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale) y el *Codex Egberti* (Stadtbibliothek Trier, ms. 24), ambos confiados a artistas del monasterio de Reichenau. El primero, que data aproximadamente de 980, contiene una insólita galería de retratos de 15 obispos predecesores de Egberto, cuya intención evidente es celebrar la antigüedad del obispado de Tréveris. El segundo, quizás de una década posterior, es una colección de perícopas ilustradas con el más extenso ciclo cristológico de la época, compuesto de 51 imágenes como decoración del texto. El relato evangélico, que ya habíamos mencionado como tema protagónico en los relieves ebúrneos, nunca había recibido antes un espacio semejante en la decoración de manuscritos otoniana y tampoco en la de su antecesora carolingia. Sus autores tienen que haberse basado en textos ilustrados paleocristianos y bizantinos, libremente reelaborados por una creación completamente original. La primera secuencia de imágenes del *Codex Egberti* se atribuye al sumo pintor del momento: un artista anónimo que los estudiosos han designado como el Maestro del *Registrum Gregorii* (en referencia a su obra maestra). El *Registrum Gregorii*, una colección de epístolas de Gregorio Magno (*ca.* 540-604, pontífice a partir de 590), dividido entre Chantilly (Musée Condé, ms. 14 bis) y Tréveris (Stadtbibliothek, hs. 171 / 1626), fue

El Codex Egberti

producido en Tréveris y decorado con una representación de Gregorio Magno en el acto de dictar sus reflexiones por inspiración del Espíritu Santo, figurado como una paloma sobre su hombro. La impecable tridimensionalidad de los objetos en el espacio, los firmes y bien compuestos volúmenes de los cuerpos y el eficaz claroscuro de lo encarnado hablan de una confianza con los parámetros de la Antigüedad desconocida en otros pintores de la época, y quizás alimentada por la riqueza de testimonios romanos disponibles en Tréveris. La actividad del Maestro del *Registrum Gregorii* en Reichenau inaugura ya una nueva fase del célebre *scriptorium*.

El arte de la *Renovatio Imperii*

Con toda verosimilitud, en estos mismos años, bajo la dirección del abad Witigowo (985-997), la iglesia de San Jorge en Oberzell, Reichenau, recibe una nueva decoración pictórica. Las pinturas a lo largo de las paredes de la nave central se componen de tres registros separados por cenefas con patrones de perspectiva. En el registro inferior aparece una serie de bustos de los abades de Reichenau encerrados en círculos, en el registro intermedio un ciclo cristológico y en el superior, entre las ventanas, seis figuras de apóstoles o profetas por lado. Por comparación con las repletas sucesiones de numerosos episodios en los precedentes lombardos o carolingios (por ejemplo, San Salvador de Brescia o Müstair), aquí se prefiere una selección más reducida, en favor de una mayor monumentalidad. Así, sobre las paredes sólo encuentran sitio cuatro escenas por parte, con un programa iconográfico basado en los milagros de Cristo. La solemnidad de las figuras de los protagonistas se anima por las posturas agitadas y el trato estilístico, con coloridos luminosos en los rostros y en los drapeados densamente plisados. Son modalidades análogas a las que se aprecian en las miniaturas de la época, con la que establece también parecidos

La iglesia de San Jorge en Oberzell

evidentes el repertorio ornamental de los ornatos vegetales y de motivos deducidos de los llamados “tapices de rotonda”. Las pinturas de la pequeña capilla dedicada a san Silvestre en Goldbach, en las inmediaciones, son muy parecidas a las de San Jorge y son presumiblemente obra del mismo taller. También aquí, a lo largo de las paredes de la nave se disponen historias de Cristo, sobrepuestas a una redacción pictórica del siglo IX, mientras que el coro hospeda a un conjunto de gigantescos apóstoles sentados sobre escaños, simulación teatral de una asamblea de antiguos sacerdotes.

La Capilla Palatina de Aquisgrán

Sólo gracias a acuarelas del siglo XIX conocemos, por su parte, los decorados pictóricos comisionados por Otón III (980-1002) para la Capilla Palatina de Aquisgrán, en los que, en seguimiento de la tradición carolingia, los gobernantes sajones siguen recibiendo la corona real. Según una fuente de la época, el emperador Otón III reclutó para esta obra a un “Iohannes natione et lengua italus” o, más bien, “gente Longobardus”, como precisa un documento más tardío. La intensa circulación de obras y artistas entre la Italia septentrional y los territorios germánicos parece reflejarse en la pintura monumental, en los ciclos del baptisterio de Novara a comienzos del siglo XI, que serían comisionados por el obispo Pedro III (obispo de 933 a 1030 / 1033), y en los de la iglesia de San Vicente en Galiano, cerca de Cantú, encargados por el futuro arzobispo de Milán, Ariberto de Intimiano (*ca.* 975-1045), que datan, según lo que se deduce de un epígrafe, de alrededor de 1007. En Novara aparece una inédita formación arquitectónica con columnas ilusionistas que ilustran un relato apocalíptico insólitamente detallado. Sus ángeles estatuarios, con drapeados agitados y desarticulados en metálicas luminosidades, se pueden relacionar fácilmente con las pinturas de Oberzell y con las ilustraciones del *Apocalipsis de Bamberg* (Staatsbibliothek Bamberg, ms. Bibl. 140), producida en Reichenau en los albores del año 1000.

La madurez artística de los talleres sajones de esta época

alcanza la cumbre en las colosales manufacturas de bronce encargadas por Bernardo, obispo de Hildesheim (*ca.* 960-1022), que demuestran el dominio de la técnica de la cera perdida en los talleres de la corte carolingia. Bernardo es a esta generación lo que Egbert a la generación anterior: mecenas original y exigente, experto tanto en *omnis liberalis scientia* como en *artes mechanicae*, como su biógrafo nos informa. Gracias a los desplazamientos de la corte imperial, primero con Otón II y luego con su heredero, tiene oportunidad de visitar la península itálica y Roma. Probablemente es de las columnas historiadas romanas de donde Bernardo obtuvo la inspiración para la columna en espiral de bronce, producida quizás después de 1013 para la iglesia de San Miguel de Hildesheim edificada por él, pero ahora conservada en la catedral local. El fuste, con una altura de 3.79 metros, fue fundido en una sola colada y presenta un extenso ciclo cristológico en lugar de las antiguas epopeyas históricas. El mismo taller, probablemente ubicado cerca de la catedral, se ocupa de las igualmente elaboradas puertas de bronce de la catedral, todavía en su sitio, que, por la inscripción que revelan, datan de 1015; a pesar de las dimensiones, también éstas fueron fundidas en una sola colada por cada hoja. Las dos hojas presentan un programa con episodios selectos del Antiguo y el Nuevo Testamento, cuya intención es subrayar la concordancia de los dos textos bíblicos, como ocurre en la puerta paleocristiana de madera de Santa Sabina en Roma. Las dinámicas figuras que parecen emerger del fondo con una corporalidad extraordinaria pudieron haberse inspirado, sin embargo, en las esculturas en estuco de la decoración de la época carolingia de la catedral. Los bronces de Hildesheim inauguran el florecimiento de las artes de fundición de la plena Edad Media y, sin embargo, han permanecido inigualadas.

Bernardo, obispo de Hildesheim

Véase también

"Los pueblos germánicos", p. 71; "El reino de Italia", p. 225.

EL ARTE BIZANTINO DURANTE LA ÉPOCA MACEDONIA

MANUELA DE GIORGI

Con el fin de la controversia iconoclasta y el establecimiento de la dinastía macedonia, la ciudad de Constantinopla y su cultura artística proyectan todo su esplendor y ejercen una hegemonía sobre la ecúmene bizantina. Se trata del llamado "renacimiento macedonio", que se caracteriza por la desaparición de los influjos del arte provincial y por la vuelta al gusto clásico de la cultura griega y latina, ejemplificado tanto en la decoración del templo justiniano de Santa Sofia como en el refinamiento de la tradición bizantina de la miniatura.

CONSTANTINOPLA CAPITAL

Alrededor de la mitad del siglo IX se verifican en Constantinopla dos acontecimientos de extraordinarias repercusiones que marcarán el arte bizantino de la etapa media: el fin de la controversia iconoclasta (730-843) y la ascensión al trono de la dinastía macedonia en 867 con Basilio I (*ca.* 812-886), un emperador de gran carisma. Los efectos de estos dos acontecimientos repercuten de manera significativa en la vida social y cultural del imperio y llevan, de hecho, a la codificación de lo que generalmente se define como "estilo bizantino clásico". Las grandes campañas militares de reconquista territorial (de la Italia meridional a la península balcánica o las regiones caucásicas) dan al imperio una extensión casi igual a la de la época justiniana; paralelamente, se crean estructuras burocráticas y administrativas que extienden su red sobre todo el territorio y que ponen en práctica un sólido poder central, concentrado en el emperador, que se convierte en una suerte de manifestación terrenal de la omnipotencia divina.

La hegemonía de Constantinopla como centro artístico es

absoluta, incluso si el amplio influjo de la gran fase cultural macedonia alcanzó verdaderamente a toda la ecúmene bizantina.

La hegemonía cultural de Constantinopla

En la capital se configura el nuevo lenguaje formal de la estética y la cultura macedonias. Por un lado, desaparecen completamente los influjos del arte provincial; por el otro, se inaugura un patente retorno a lo clásico, a un renovado helenismo: equilibrado en las composiciones, sereno en las elecciones cromáticas, modulado en sus refinados cambios de color, reflejado con mediaciones sabiamente mesuradas e imbuido de un delicado sensualismo. También en la técnica pictórica, pues, el arte macedonio remite al mundo helenístico. La recobrada estabilidad social y económica facilita pronto la reanudación tanto de la actividad constructora como de la producción artística en sentido estricto. Entre los siglos IX y XI, lo mismo en la capital que en las otras regiones —especialmente en Grecia—, el fermento artístico produce una serie extraordinaria de nuevas obras, sobre todo monásticas, y, específicamente, abre el camino al periodo áureo de la pintura y la miniatura bizantinas.

Este recorrido de renovación formal involucra a todas las artes; en sus manifestaciones, la referencia a lo antiguo desarrolla un papel determinante, sea como una apasionada búsqueda de clásicos de la cultura griega y latina, o como la definición de un estilo que ve en el expresionismo helenístico la fuente de su inspiración. Lo que se define hoy como renacimiento macedonio se empieza a sentir ya con la redecoración del templo justiniano de Santa Sofía, llevada a cabo inmediatamente después de la consagración de Constantinopla —y, con ella, de toda la cultura figurativa bizantina— hacia el culto de las imágenes, acontecimiento marcado simbólicamente por la solemne procesión del 11 marzo de 843, conducida por la emperatriz Teodora (*ca.* 800-867, emperatriz a partir de 828).

El templo de Santa Sofía

Son dos las imágenes del templo que sirven de manifiesto a este nuevo espíritu. La primera es la Theotokos del casquete absidal,

en cuya base corría antiguamente el célebre dístico de letras doradas compuesto por el patriarca Focio: “Las imágenes que los impostores habían derribado, han sido restablecidas por los piadosos emperadores”. La otra es la decoración de la luneta sobre la puerta que introduce al vestíbulo sur, donde se representa una Virgen en trono con el Niño entre Constantino y Justiniano, que ofrendan, respectivamente, el modelo de la ciudad y el de la iglesia. En el mosaico del casquete absidal la Virgen se representa también en trono con el Niño, pero rodeada por el arcángel Gabriel vestido con el *loros* imperial en la bóveda de la plataforma *(bema):* su alto valor simbólico es indiscutible. Data de alrededor de 867, aunque hay quien lo ha puesto en duda. El drapeado del manto azul intenso de la Virgen y la delicada coloración de la piel retoman magistralmente la tradición helenística, y le añaden una fuerte búsqueda expresiva. Probablemente contemporáneas, pero diferentes estilísticamente del mosaico absidal, son las figuras de tres obispos (de los 14 originales) que aún sobreviven en los tímpanos de la nave y que evidencian, por su parte, un tratamiento mucho más anguloso del drapeado y una expresividad sumaria. En la misma tendencia estilística debemos incluir la decoración de la luneta del portal central, en la que un emperador, generalmente identificado como León VI *el Sabio* (866-912, emperador a partir de 886), se representa postrado a los pies de un Cristo en trono rodeado por dos clípeos con las efigies de la Virgen y de Gabriel (solución que combina el tema de la Anunciación con el tema de la *Deesis*), cuyo rostro es extremadamente severo. El cuadro de la decoración de Santa Sofía de la época macedonia se completa con otros dos paneles aislados: el del hermano de León *el Sabio*, Alejandro, representado con atuendos imperiales, que domina la galería norte; y el grupo, en la galería sur, constituido por el Cristo en trono (restaurado drásticamente *ab antiquo*), rodeado por Zoe (*ca.* 980-1050, emperatriz a partir de 1042) y Constantino Monómaco (*ca.* 1000-1055), ambos en postura oferente. Este último panel en particular, que data de 1050, se distingue por una marcada caracterización de

los rostros y, al mismo tiempo, por un drástico aplastamiento de los volúmenes de los elementos: así, parece anunciar una nueva orientación estilística, en la que el neoclasicismo inicial parece ceder el paso a una profunda espiritualización de las formas.

Periferia y artes aplicadas

Como ocurre para la arquitectura, la renovada cultura figurativa macedonia no se identifica sólo con la producción de la capital. Abarca desde los frescos de las iglesias rupestres capadocias, entre las que merece mención especial la llamada "iglesia nueva" de Tokali Kilise, decorada por el emperador Nicéforo II Focas (*ca.* 912-969), retratado en un nicho con Teófano (*ca.* 940-después de 976, emperatriz a partir de 969); hasta el ciclo cristológico musivo conservado parcialmente en los monasterios de Hosios Loukas (primera mitad del siglo XI) —que, además, custodia un precioso ejemplo de decoración mural más antigua, un monumental Josué en armas que data de la segunda mitad del siglo X—, de la Nea Monos (entre la quinta y la sexta década del siglo XI) y de Dafni (finales del siglo XI), pasando también por el gran ciclo musivo de Santa Sofía en Kiev (antes de 1046). En todas las latitudes, pues, se puede seguir el desarrollo del arte macedonio. La frase "renacimiento macedonio" se vincula, sin embargo, con mayor fuerza con la gran tradición de la miniatura bizantina. El manuscrito más antiguo es, sin duda, la colección de las *Homilías de Gregorio Nacianceno* (325 / 330-389) (París, Bibliothèque Nationale, ms gr. 510), producido para Basilio I entre 880 y 883: grandes miniaturas a página completa, encuadradas por elegantes marcos, despliegan una composición clara y espaciada en la que las figuras se mueven con cadencias sutiles y ligeras pero, al mismo tiempo, dando vida de la manera más intensa al espíritu áulico de la miniatura que caracteriza a este renacimiento. A pesar de la apreciable calidad de esta colección conservada en París, el

El manuscrito de las Homilías de Gregorio Nacianceno

manuscrito gr. 510 no parece haber tenido un influjo importante fuera de los talleres de Constantinopla. A este mismo entorno de la capital suele asociarse, en efecto, el célebre *Salterio Jludov* (Moscú, Museo Histórico Estatal, cod. 129): las grandes miniaturas al margen del texto en uncial comparten el mismo lenguaje formal que vemos en el códice parisino, y en el folio 67r se encuentra, además, el famoso manifiesto de la restauración del culto de las imágenes. Igualmente célebre es el *Rollo de Josué* (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. gr. 431), también producido en Constantinopla en la primera mitad del siglo X, en cuya paleta cromática reducida —consecuencia de un trabajo incompleto— se condensan magistralmente (por el estilo adoptado, por la iconografía clasicista y por la elección misma de la forma del rollo) los principios fundacionales del arte bizantino de la época macedonia.

El Rollo de Josué

En línea con el gusto clasicista, el arte de la corte macedonia también recupera la antigua técnica de la talla ebúrnea, con la producción de numerosas obras de varias dimensiones tanto de carácter sagrado como de tema profano. A partir del tardío siglo IX, y sobre todo en los siglos X y XI, la producción de iconos de pequeño tamaño, dípticos, trípticos y objetos litúrgicos alcanza estándares cuantitativos y cualitativos verdaderamente impresionantes. El tema puede ser de tipo icónico, pero también narrativo, como en el caso del tríptico del Louvre con escenas de la vida de Cristo. El panel central, en el que se retrata una Natividad bajo un dosel, está cerrado por dos paneles, con una decoración de registros sobrepuestos y con episodios de la vida pública de Cristo; la refinadísima técnica de la talla de las figuras y una racional concepción espacial lo identifican como una obra realizada indudablemente en la capital. Una calidad también muy alta y una sobresaliente vocación secular y pagana caracterizan, por otro lado, a un gran número de obras ebúrneas. Entre las más conocidos destaca la tableta (que data de 945-*ca.* 949) que

Dípticos y trípticos de marfil

representa la coronación de Romano II (939-963, emperador a partir del 959) y Eudoxia (929-956), y que forma parte del llamado *Grupo de Romanos:* se trata de un objeto importante no sólo por su calidad extrínseca, sino también por el eco que tendrá en la difusión de la iconografía imperial tanto en Bizancio como en Occidente. A horizontes iconográficos exquisitamente paganos, en los que se pueden reconocer prototipos grecorromanos, se remite, en cambio, el hermoso cofrecillo de Veroli (hoy resguardado en el Victoria and Albert Museum), un objeto de refinada manufactura constantinopolitana de la segunda mitad del siglo X (quizás de la misma mano del tríptico del Louvre): escenas dionisiacas de banquetes, músicos y enamoramientos pueblan las seis placas que lo componen, imágenes que se podrían interpretar, en el plano iconológico, como verdaderas invectivas figurativas contra la célebre lascivia de algunos emperadores.

Véase también

"El Imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia", p. 111; "Las provincias bizantinas I", p. 117; "El Imperio bizantino y la dinastía macedonia", p. 183; "Las provincias bizantinas II", p. 187.

"El primer rescate del legado griego", p. 417; "La alquimia en la tradición grecobizantina", p. 450.

"La cultura bizantina y las relaciones entre Occidente y Oriente", p. 577; "La poesía religiosa bizantina", p. 627.

MÚSICA

INTRODUCCIÓN

LUCA MARCONI Y CECILIA PANTI

La concepción de la música en la Edad Media es muy diferente de la moderna. La música se considera hoy, en Occidente, un arte (el arte de los sonidos) y una práctica expresiva "que encuentra en el sentimiento su punto de partida y su punto de llegada" —como afirma Hans Heinrich Eggebrecht (1919-1999) en su celebérrimo ensayo *¿Qué es la música?*—, mientras que en la teoría medieval la música es, ante todo, una ciencia, la *scientia de numero relato ad aliud*, es decir, la disciplina matemática que se ocupa del número en relación "con otra entidad", donde la "otra entidad" se refiere tanto al sonido material como a cualquier otra realidad terrenal o celeste en la que sea posible encontrar orden, proporción y armonía. Herederos de la concepción antigua, los medievales encuadran los saberes musicales en el ámbito de la *mathesis*, es decir, como aclara Eggebrecht, "el concepto del *ars musica* como componente del *quadrivium* de las artes matemáticas". Efectivamente, es justo en el curso de la Edad Media que tiene comienzo la parábola que transformará la música de una ciencia en un arte en el sentido moderno. Tal evolución fue posible por muchos factores, pero uno de ellos resultó determinante para impulsar este proceso: la necesidad objetiva de adaptar los contenidos esenciales de las matemáticas musicales antiguas a un repertorio específico de cantos, el canto gregoriano, que nació en la época carolingia y se convirtió en el lenguaje musical oficial de la Iglesia católica. El *ars cantus* (el "arte del canto") es la dimensión teórica de una música concreta inspirada por el culto de la época. Siguiendo esta línea de demarcación entre

pensamiento especulativo sobre la música y práctica musical, nuestro recorrido en la historia de la música medieval parte justo de la concepción del canto que se percibe en los escritos de los Padres de la Iglesia, quienes hacen las veces de puente entre la Antigüedad tardía y la Edad Media. Los Padres, en efecto, demuestran un interés muy particular por la música, entendida precisamente como ciencia matemática (según la tradición filosófica platónico-pitagórica), pero no dejan de hacer referencias puntuales al canto en su función religiosa, buscando de varios modos conectar la práctica virtuosa de la alabanza entonada a Dios con la "música" que el universo como un todo entona también para el Creador. El tema antiguo de la armonía producida por las esferas celestes, derivado del pensamiento de los grandes filósofos y escritores del pasado, ante todo Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.), se pone al día a la luz de la Biblia y se hace conformar con la nueva sensibilidad religiosa. Agustín de Hipona (354-430) se ubica en esta misma línea interpretativa, aunque su juicio sobre la práctica del canto con fines litúrgicos aún sigue siendo un punto controversial de su complejo pensamiento estético, como lo evidencian las disertaciones dedicadas a los dos mayores teóricos de la música en la Antigüedad tardía y en la Edad Media: Agustín y Boecio (*ca.* 480-525?).

Entre el pensamiento especulativo y la práctica

Si el diálogo *De musica* de Agustín ofrece los principios fundacionales de la estética musical del medievo, el tratado *De institutione musica*, escrito por el filósofo romano Severino Boecio, es, en cambio, la obra principal de la que los medievales, a partir de la época carolingia, extraerán los fundamentos de la teoría musical. Boecio recupera el sistema griego de organización de los sonidos en una escala musical definida por relaciones matemáticas, y los medievales, a su vez, readaptarán este sistema a las exigencias del canto y a la clasificación de las melodías gregorianas en grupos modales. Ahora bien, el tratado de Boecio es

Las obras tardías de Agustín

igualmente conocido por el tema platónico de la armonía cósmica, que el filósofo romano imagina materializada en la inaudible música de las esferas.

En el recorrido del pensamiento musical en los umbrales de la Edad Media, es preciso darse cuenta de que el interés hacia la música no fue exclusivo de los autores cristianos (no será inútil subrayar que el tratado musical de Boecio no se ocupa para nada del canto litúrgico), sino también de los últimos grandes autores paganos. En las obras filosóficas enciclopédicas que se producen entre la Antigüedad tardía y la Edad Media escritas por aquellos intelectuales formados en la cultura del clasicismo imperial tardío —en particular Marciano Capela (*fl.* 410-439) y Macrobio (siglos IV-V)—, la reflexión sobre la música continúa bajo la concepción antigua de la ciencia matemática y de la teoría de la armonía cósmica. No se escribe ningún tratado de música en el periodo que transcurre entre Boecio (siglo VI) y la época carolingia (siglo IX), pero en las obras enciclopédicas redactadas por monjes y obispos, sobre todo las de Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), contemporáneo de Boecio, y de Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), la música se discute mediante una relectura de los textos paganos sobre la armonía cósmica a través del lenguaje simbólico de la Biblia.

Sólo con el impulso de la reforma promovida por Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador a partir de 800) surgen, en el siglo IX, nuevos tratados de teoría musical tras la larga fase de silencio que siguió al gran florecimiento de la tratadística musical de la edad patrística y enciclopedista (siglos IV-VII). Mientras que gracias a este segundo caso le fueron heredados a la Edad Media los fundamentos de la reflexión musical antigua y antigua tardía grecorromana, cuyo sesgo era esencialmente matemático-filosófico, los tratados carolingios, teniendo que proveer una formación teórica para el nuevo repertorio gregoriano, prestan mucha mayor atención a la práctica.

Ahora bien, el interés de los medievales por la música va mucho más allá de las necesidades de codificación y transmisión de los cantos. En las Sagradas Escrituras, en efecto, el cristiano

encuentra innumerables referencias al canto y a los instrumentos musicales; la riqueza de las referencias, además de la exhortación a la alabanza divina a través de cantos e himnos, tocando cítaras, salterios, panderetas y tubas, es indudablemente un estímulo irresistible para construir puentes entre la Tierra y el Cielo. El imaginario musical, que de la Biblia se transmite a la iconografía sagrada, tiene la función de elevar el ánimo del creyente hacia el camino de la luz y de la gracia. La fuerza de la inspiración del artista medieval colma los cielos de una verdadera "orquesta angélica" y demuestra cómo la antigua música de los astros se ha convertido, ahora, en un canto de los beatos. Acercarse a estas representaciones no puede sino hacernos reflexionar sobre la estratificación de sus referencias históricas, religiosas y culturales.

Un instrumento para la alabanza divina

Un recorrido mucho más tortuoso y rodeado de tinieblas es el de la evolución de la música profana. Absolutamente carente de una notación, se mantiene al margen de los intereses del intelectual medieval, quien sólo se refiere a ella —como bien corresponde a un hombre de iglesia— para insistir férreamente en su inapelable condena. La misma suerte sufre también la danza, que aparece en las fuentes documentales en formas que no pueden inmediatamente traducirse en datos históricos, pero que, en todo caso, se vinculan al menos oscuro desarrollo del teatro medieval, religioso en su mayor parte, pero a veces también profano: practicada en las plazas o en las iglesias, en las eras abiertas de los campos o en los espacios cerrados de los alojamientos de los poderosos, la danza resulta una de las manifestaciones más evidentes de la ambivalencia del cuerpo en la Edad Media: medio de exhibición de sí, pero también fuente de experiencia de los propios movimientos interiores; sede del pecado, pero también instrumento de redención y salvación.

La música profana y la danza

El pensamiento teórico musical

LA MÚSICA EN LA CULTURA CRISTIANA

CECILIA PANTI

Los Padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos de la Antigüedad tardía muestran un interés particular por la música, entendida en su doble naturaleza de ciencia matemática (según la tradición filosófica platónico-pitagórica) y de arte del canto (que acompañó y embelleció la liturgia desde los rituales más antiguos). San Agustín se coloca en esta línea interpretativa; es el autor del único manual cristiano sobre la ciencia de la música hasta el inicio de la Edad Media, pero su juicio sobre la práctica del canto con fines litúrgicos sigue siendo uno de los aspectos más controvertidos de su complejo pensamiento estético.

LOS PADRES DE LA IGLESIA Y LA MÚSICA

Desde los primeros siglos de la era cristiana, la reflexión sobre la música por parte de los escritores eclesiásticos y los Padres de la Iglesia se articula en dos contextos diferentes: las referencias a la música como disciplina matemática y las relativas a la práctica del canto (especialmente del canto religioso). Los escritores cristianos de la Antigüedad tardía se formaron según el sistema de la erudición griega, y, en general, abrazaron la fe sólo en su edad madura. La filosofía para ellos es, por lo tanto, el complejo pagano

de los saberes, que estos autores se esfuerzan por reubicar en la obra divina como momentos que introducen a la sabiduría: la ciencia suprema revelada en las Sagradas Escrituras. En el sistema enciclopédico de los conocimientos delineados en la edad imperial, los saberes se organizan en siete disciplinas diferentes, las llamadas *artes liberales*, subdivididas en *trivium*, es decir, las artes del lenguaje (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium*, las disciplinas matemáticas (es decir, aritmética, música, geometría y astronomía). Las artes del *trivium* son la base de la organización del discurso y la expresión de la verdad, mientras que las ciencias matemáticas son las que introducen a la comprensión racional del mundo físico. Muchos autores cristianos proponen el paralelismo entre las siete artes y las siete columnas bíblicas que sujetan el templo de Salomón, los siete pilares de la sabiduría, de los cuales el hombre extrae los fundamentos de todo conocimiento. En este contexto la música se concibe, según la tradición pitagórico-platónica, como ciencia matemática que introduce a la comprensión de la armonía del universo. En el *Timeo* de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.), en efecto, el alma del mundo se estructura según parámetros matemático-musicales que cada realidad terrenal refleja de manera más o menos adecuada.

La ciencia de la armonía y la teoría del canto litúrgico

La idea de la música como ciencia del número y la armonía no estaba vinculada de manera específica al canto litúrgico, estructurado según modalidades melódico-rítmicas desafortunadamente hoy desconocidas —tratándose de una tradición exclusivamente oral—, pero que, sin duda, no se basaron en las escalas matemático-musicales elaboradas por los antiguos musicógrafos y que habían sido concebidas con objetivos estrictamente teóricos. La antigua ciencia musical *(ciencia armónica)* abordó la investigación matemática de los intervalos, que no pareció suscitar interés particular en los Padres. Muy diferente, en cambio, fue la cuestión del canto, que en el ámbito de su empleo litúrgico asume una doble función: anunciar a los fieles la

Palabra divina y alabar a Dios. En consecuencia de eso, los problemas de la correcta modalidad de su empleo se volvieron, para los escritores eclesiásticos, materia de discusión y de asidua comparación. Los Padres condenan el canto profano, así como la música instrumental y la danza, por considerarlos fuentes de desviación del alma, pero acogen con gusto el canto religioso, en particular el de los salmos y los himnos, que está justificado desde el punto de vista teológico, si se consideran los muchos pasajes bíblicos sobre el canto de alabanza a Dios, y desde el punto de vista filosófico, si se considera (como ya mencionamos) el tema neoplatónico de la armonía cósmica. Acerca de este punto, uno de los documentos más significativos es la carta del obispo Atanasio de Alejandría (295-*ca.* 273) a Marcelino, probablemente un monje, en la que se afirma que el canto de los salmos, las santas palabras bíblicas y la oportuna modulación de la voz (símbolos de la armonía del alma y el cuerpo) pueden calmar la mente y abrirla a la paz meditativa. Además del canto de los salmos, también la himnodia goza generalmente de gran favor entre los Padres, tanto que algunos, como Hilario de Poitiers (*ca.* 315-*ca.* 367) y Ambrosio (*ca.* 339-397), son incluso autores de himnos: reconocen en éstos una gran utilidad para los fieles y una muy poderosa arma para la defensa de la ortodoxia. Jugando con el sentido de la palabra *carmen*, es decir "canto", pero también "hechizo", el obispo de Milán insiste en que es también muy beneficioso profesar las verdades de la fe aprovechando el poder encantador de la música.

La música cristiana

Si dirigimos ampliamente la mirada a la justificación teórica del empleo de la música en el contexto del culto cristiano, podemos decir que los escritores eclesiásticos perciben el canto como un espejo de la eterna alabanza a Dios que entonan los coros angélicos, en particular, y la creación misma, en general. Esta concepción relaciona la antigua tradición pitagórico-platónica de la música de las esferas con la idea de que el Cielo resuena con los cantos de los beatos y que todo el universo proclama un canto de alabanza al creador.

El tema de la música cristiana como espejo del canto de alabanza de los Cielos y de la Tierra a Dios se desarrolla de modo más puntual a partir del siglo VI, cuando el cristianismo, ya también consolidado en los nuevos reinos bárbaros, empieza a abordar problemas más complejos relacionados con la música, en particular el problema de sobre en qué teoría fundar la práctica. Empieza, en efecto, a manifestarse la necesidad de consolidar y transmitir el repertorio de los cantos, todavía muy diferentes en las diversas regiones del antiguo Imperio romano. El problema de la conformación de una teoría musical capaz de responder a las necesidades prácticas del canto se vuelve primordial sólo en la época carolingia (siglo IX), cuando, con el inicio de la reforma litúrgica que emprende Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800), se contiene el pluralismo de los rituales locales y se "inventa" el lenguaje musical de la Iglesia, es decir, el canto gregoriano. Es precisamente este repertorio —el repertorio de las muchas tradiciones litúrgicas primero y el del canto gregoriano después— el que se concibe como un acceso a la armonía cósmica y, por ende, a Dios: la cultura cristiana, en el lenguaje universal de su música, puede dar así una respuesta coherente a la desconfianza de algunos Padres, en particular de Agustín (354-430), frente el placer sensual de la melodía. El origen divino de las fórmulas melódicas del canto gregoriano —que, según la tradición carolingia, había sido entonado por primera vez por el papa Gregorio Magno (540-604, pontífice a partir de 590), por inspiración del Espíritu Santo — tiene un sentido teológico de suma trascendencia, porque conjuga el motivo del canto (descendente) que revela la palabra de Dios con aquel del canto (ascendente) de la voz del hombre que se eleva hasta Dios, y que Dios reconoce y agradece porque proviene de él mismo. Por otro lado, la formalización del repertorio gregoriano, justo por la necesidad de instituir un sistema coherente y único de escritura de la música, comporta el renacimiento de la reflexión teórico-musical, muy importante en

El canto gregoriano y la reforma litúrgica de Carlomagno

la Antigüedad griega y romana, pero prácticamente inexistente en la época patrística.

El *De música* de Agustín: la música rítmica y métrica, la estética musical

Hasta el siglo IX ningún escritor eclesiástico sintió la necesidad de escribir un tratado de música. La excepción será san Agustín (354-430), que decide redactar algunos manuales sobre las artes liberales justo en el momento de su conversión al catolicismo. En la época de Agustín, tan cercana a la caída del Imperio de Occidente, las artes liberales se han convertido en los vehículos privilegiados por los que el intelectual puede entender, de modo racional, el orden que Dios ha impuesto en la creación. Justo por ello Agustín puede afirmar que estas artes conducen a la mente humana de la admiración de la perfecta armonía de la naturaleza a la contemplación de las realidades incorpóreas, es decir, de Dios. Esta progresiva abstracción de la sensibilidad a la que aspira Agustín inicia su recorrido, precisamente, en la música. Así, dedica a esta disciplina científica el primer manual sobre las artes liberales (de hecho, el único que efectivamente concluyó): el diálogo *De musica*.

El primer "manual" dedicado a la música

Esta obra, sin embargo, no habla (como era de esperarse) del canto de la Iglesia, aunque en el sexto y último libro se refiere constantemente al himno de san Ambrosio "Deus creator omnium", sino que discute la música como la ciencia de la medida, que remite a la estructura de la rítmica y de la métrica clásica romana. El *De musica* presenta, de hecho, una discusión entre maestro y alumno cuyo objetivo es conducir al alumno al conocimiento de las leyes numéricas innatas en la palabra y en el modo de enunciarla. En la intención de Agustín, a esta disertación tendría que haber seguido otra sobre la ciencia armónica (que nunca escribió). El *De musica* se abre con una discusión sobre qué significa "alterar la voz según la medida", es decir, recalcar la

palabra con base en una sucesión numérico-rítmica. La música enseña a hacer justo esto —Agustín afirma— y, por lo tanto: "musica est scientia bene modulandi" (I, 2, 2), es decir, la música es una ciencia que enseña a modular la voz del modo justo, siguiendo ritmo y metro.

La distinción teórica entre rítmica y métrica remonta a los musicógrafos de la Antigüedad, en particular a Aristóxeno (siglo IV a.C.), y se refiere a los dos métodos diferentes de análisis en la poesía cuantitativa: la rítmica estudia la relación numérica entre los pies (dáctilo, espondeo, troqueo, etc.) con base en la duración de las sílabas (largas y breves) y su alternancia; la métrica, en cambio, investiga la medida de los pies sobre la base de una sucesión establecida de ritmos, es decir, el verso. Pero el *De musica* no trata de ritmos y metros en el sentido que tienen en la poesía clásica (de los cuales, sin embargo, Agustín retoma muchos ejemplos), sino en el sentido racional que tienen en sí. Agustín ha dejado en su tratado testimonios valiosísimos, que serán muy útiles para los teóricos medievales de la música, más allá de la comprobación de que la poesía ya está pasando de la métrica cuantitativa clásica a la métrica basada en el acento de intensidad y en el número fijo de sílabas en el verso.

Rítmica y métrica

Como complemento de esta búsqueda de racionalidad que se despliega en el curso de los primeros cinco libros del *De musica*, Agustín introduce una compleja doctrina de la sensación (desarrollada en el sexto libro, compuesto en una época más tardía), basada en el principio aglutinante del número rítmico. El ritmo sensible es reconocible para el alma, porque también ella es rítmica, es decir, numéricamente estructurada en su inmaterial esencia. El alma obra por números, "periodos rítmicos", parecidos a los percibidos por el cuerpo y guardados en la memoria. Esto hace que cada verso escuchado sea agradable si respeta el "número" que se relaciona con él en el alma, o desagradable si no lo hace. Los números del juicio intelectivo son los "comandantes" de todos los

Una doctrina de las sensaciones

demás números, los que están presentes en la memoria y en el sentido: son ellos los que, además, nos impiden hacer movimientos inarmónicos en las operaciones instintivas (como rascarse). La belleza consiste en reconocer que cada relación numérica tiene su fundamento en la relación más perfecta, en la relación de igualdad (1:1). Éste es el modelo eterno que Dios ha depositado en el alma y al cual se conforman todas y cada una de las proporciones de la creación. Por tanto, el respeto implícito al ritmo y a la armonía que sujetan al mundo y al hombre —y sobre el que se basa el concepto de belleza— postula la existencia de un único artífice en la base de tal ley universal. Resulta pues evidente, concluye Agustín, "que Dios es el creador de todo ser viviente, y que debe considerársele, con certeza, autor de toda conveniencia y concordia" (*De música*, VI, 8, 20). Con estas palabras Agustín traduce para la cultura cristiana una idea esencial del pensamiento platónico: es decir, que el número y la armonía son vías que conducen a la verdad absoluta, o sea, para un cristiano, a Dios.

AGUSTÍN, EL CANTO DE LOS SALMOS Y EL JÚBILO

El problema principal que Agustín esboza en su problemático juicio sobre la conveniencia del canto de los salmos y los himnos, manifestado en las *Confesiones*, es el de la licitud en el gozo de la belleza física del sonido. Como se ha dicho, la reflexión patrística sobre el canto salmódico es muy amplia y se desarrolla entre el siglo IV y el siglo V, señal de la consolidación de una regla musical globalmente difundida, aunque difícil de reconstruir en su efectiva modalidad ejecutiva. Agustín se enfrenta abiertamente a esta tipología del canto sagrado, pero adopta ante ella una postura muy controvertida: decididamente se distancia del placer de la melodía, pero no puede negar su atractivo; así, en su argumentación oscila entre el estímulo positivo de la emoción inducido por el canto y la condena absoluta del mismo. ¿Cómo

explicar esta indecisión? Para Agustín el estado de conmoción al que se ve inducido el ánimo al escuchar el canto sagrado deriva de la flexión melódico-rítmica de los sonidos, pero los sonidos también comprenden las palabras, las de la Biblia. Desafortunadamente, cuando los sonidos son demasiado “fascinantes”, en lugar de aproximarnos hacia el texto, inducen a distraernos de él. El canto de los himnos compuesto por Ambrosio (que Agustín, recién convertido, escuchó en Milán) es una experiencia positiva en sí misma, pero la fuerza encantadora del sonido musical —que es sumamente difícil de dominar incluso cuando el alma está firme en su voluntad de escuchar la palabra divina— es, en todo caso, una fuente de diversión y distracción. Entonces, el placer suscitado por las hermosas melodías que respetan las leyes del ritmo y del metro es algo inevitable, puesto que se deriva de la naturaleza “numérica” del alma misma. El dilema, pues, de si se debe aceptar o no el canto sagrado depende del esencial e irresoluble problema de cómo frenar el impulso de placer que acompaña a la percepción de un canto bien modulado, y es, para el obispo de Hipona, un problema que no queda resuelto.

Hay, sin embargo, un tipo de canto sagrado que no incurre en los peligros de la desviación, incluso si está privado de palabras. Se trata del júbilo.

El júbilo

Este tipo de experiencia de canto, tan difícil de explicar pero, precisamente, tan alegre y minuciosamente descrita por Agustín, es una experiencia única y rara, con la que el alma expresa su alegría de “sentir” la presencia de Dios. El mismo Dios sugiere, en el corazón de quien quiere alabarlo, la “medida justa” en la emisión de la voz, que irrumpe en exclamaciones alegres. La palabra es inútil: cantar en el estado de júbilo es, en efecto, concebir la palabra iluminadora de Dios que no se traduce en sílabas y, por lo tanto, tampoco en estructuras rítmicas ni métricas preestablecidas.

Agustín usa el término *júbilo* afirmando que se trata del grito de alegría de los campesinos, cuando, para aliviar las fatigas de los

campos, empiezan a cantar y se deleitan tanto que las palabras se convierten en una acción ululante. Entre los Padres latinos anteriores a Agustín, el canto de júbilo aparece, siempre relacionado con la exégesis de los salmos, para indicar el grito alegre del pueblo de Israel que clama a Dios. San Hilario de Poitiers distingue el júbilo —el grito de los campesinos— del grito victorioso del ejército, que también es una forma de aclamación presente en la Biblia. También san Ambrosio usa la palabra *júbilo* para designar la forma de canto coral y popular de la entonación de los salmos, por oposición a la entonación musical relacionada con David y con la realeza. Agustín, sin embargo, contrariamente a los demás Padres, se refiere a la experiencia del júbilo como la experiencia de un canto individual de alabanza. Hoy se tiende a pensar que quizás esta particular vocalización fue, en realidad, una forma de largo melisma adjuntado a la salmodia responsorial, aunque es muy difícil (si atendemos sólo a las palabras de Agustín) imaginarlo de veras como un canto estandarizado.

Véase también

"Agustín de Hipona", p. 349.
"Música y cultura enciclopédica de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media", p. 815.

BOECIO Y LA CIENCIA DE LA MÚSICA

CECILIA PANTI

El tratado* De institutione música *de Boecio es la obra de la que se extraen, a partir de la época carolingia y durante toda la Edad Media, los fundamentos de la teoría musical. Esta obra recupera el antiguo sistema griego de organización de los sonidos en una escala musical a partir de precisas relaciones proporcionales; escala que se readapta a las exigencias del canto litúrgico y a la clasificación modal de las melodías gregorianas. A pesar

de ocuparse de las matemáticas musicales por encima de aquel sector de la música que el autor mismo define como "instrumental", los medievales conocerán bien el tratado musical de Boecio por el tema platónico de la armonía cósmica, que el filósofo romano imagina materializada en la inaudible música de las esferas.

LA MÚSICA, CIENCIA DEL *QUADRIVIUM*

En la introducción al tratado *De institutione arithmetica*, Boecio (*ca.* 480-525?) emplea, por la primera vez en Occidente, el término *quadrivium* para indicar la organización de las ciencias matemáticas en cuatro disciplinas: aritmética, geometría, música y astronomía. Esta organización ya está presente en la *República* (VII) de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y es adoptada por los filósofos siguientes, que se inscriben en la tradición pitagórico-platónica y reconocen en el número el principio fundacional de la organización racional del mundo. El conocimiento científico es sólo tal si la mente logra percibir los aspectos numéricos que se hallan en la base de las manifestaciones sensibles de las cosas. Del mismo modo, el mundo de los sonidos, en su pluralidad y diversidad de expresiones, puede ser investigado científicamente mediante el estudio de las alturas de los intervalos, que se reducen a parámetros matemáticos. Los intervalos musicales de base, fundamento de la organización melódica también en la música antigua, es decir, los intervalos de octava, cuarta o quinta, y el tono (o sea, la diferencia natural entre la cuarta y la quinta) resultan ser en efecto reducibles a relaciones numéricas (respectivamente: 2:1, 3:2, 4:3 y 9:8) identificadas de modo empírico dividiendo en secciones una cuerda tensada y graduada (el monocordio) que se hace sonar según estas divisiones proporcionales.

La música: una ciencia matemática

El estudio teórico del sonido según los parámetros matemáticos

que determinaban los diversas alturas se define como ciencia armónica, rama de las matemáticas y una *ars liberalis*. El mérito de Boecio es reunir los saberes de esta disciplina, transmitidos por los musicógrafos antiguos, en una única disertación, el *De institutione musica*, obra juvenil en cinco libros, que desafortunadamente quedó inconclusa, pero cuya enorme influencia la convirtió en el principal fundamento de la teoría musical de todo el periodo medieval. En esta obra Boecio establece —refiriéndose a su fuente principal, el matemático pitagórico Nicómaco de Gerasa (siglo I)— que la música es la ciencia del número relacionado con el sonido, y que la consonancia es el objeto de investigación en la ciencia musical. Partiendo de la idea del sonido musical como "incidencia de la voz apta para el canto", Boecio cree que sólo los sonidos modulados según intervalos precisos de altura son útiles en la música. La medición de la relación entre dos sonidos de altura diversos permite, por lo tanto, establecer qué es la consonancia: "una suave concordia de sonidos que son disímiles entre sí pero que remiten a la unidad". Ya que el sonido modulado es ante todo objeto de sensación, Boecio también añade a la definición de la consonancia una valoración del impacto que tiene en el nivel auditivo: "la consonancia es mezcla de un sonido agudo y uno grave que estimula el oído con dulzura y uniformidad" (I, 8), mientras que la disonancia es la mezcla "dura e inconveniente" de dos sonidos. Para basar la ciencia musical en el objeto "consonancia" desde su naturaleza numérico-proporcional, Boecio identifica cuáles proporciones la expresan, a saber: las relaciones simples descubiertas, según la tradición, por Pitágoras (580 / 570 a.C.-*ca*. 490 a.C.) en el taller del herrero.

La consonancia

Pitágoras, según Boecio, encuentra el fundamento científico de la consonancia porque logra entender cuál es la propiedad del intervalo musical que no varía cuando todos los demás aspectos accidentales varían, y la relaciona con el peso de los martillos, que es expresable mediante un valor numérico inmutable. Este fundamento de las matemáticas musicales, que es, de hecho, un

principio fundamental de la música occidental, permite a Boecio construir una escala de sonidos en la que cada intervalo musical se expresa por una precisa relación proporcional y que está basada en el intervalo que más que ningún otro expresa el sentido de unidad y igualdad, es decir, el intervalo de octava o intervalo de doble (2:1), el más simple que se puede identificar a partir de la igualdad. A su vez, esta relación, inseparable en ulteriores relaciones más simples, está dada por la suma proporcional de otras dos relaciones simples: 3:2 (intervalo de quinta) y 4:3 (intervalo de cuarta). En efecto: 2:1 = 3:2 x 4:3. A partir de esto, Boecio calcula el valor proporcional de otras dos consonancias: octava más quinta (duodécima), es decir: 3:1 y doble octava (4:1). Tales consonancias se expresan todas con fracciones que emplean los primeros cuatro números naturales, 1, 2, 3, 4, cuya suma es 10, número pitagórico perfecto.

El *De institutione musica* también aborda la composición proporcional de los intervalos musicales y, por lo tanto, estudia también los intervalos de tono y semitono. El problema principal, objeto de numerosas demostraciones tanto aritméticas como geométricas, consiste en la imposibilidad de dividir el tono (expresado por la relación 9:8) en dos semitonos del mismo valor proporcional. La búsqueda de los valores adecuados para los semitonos mayor y menor y para su diferencia (coma) despertará sumo interés en la Edad Media, pues se trata de una noción preliminar a la determinación de la notación musical.

La notación musical

Boecio es el único musicógrafo de la Antigüedad tardía que se propuso abordar de modo sistemático el problema de la notación musical, determinando la sucesión de las alturas de los sonidos tanto con el cálculo matemático como con símbolos alfabéticos. Esta disertación influirá enormemente en el desarrollo de la música medieval, cuando se vuelve necesaria la transmisión

codificada del repertorio gregoriano. La definición de un "sistema" de sonidos empleados en el canto es, en efecto, la premisa indispensable para concebir el flujo melódico como una sucesión de alturas que se dan en el interior de la gama misma y, por lo tanto, son reducibles a una notación.

Boecio estudia la gama de los sonidos partiendo del sistema griego, que combina un símbolo alfabético con la "cuerda" de la lira de referencia según una sucesión predispuesta. Boecio organiza un esquema de alturas incluidas entre dos octavas, siguiendo el "sistema perfecto griego" en el modo lidio. La antigua notación griega no hace referencia a una altura considerada como base de la gama, es decir, a una "tónica", sino a una disposición de distancias de sonidos fijos y móviles en el tetracordio, cuatro sonidos cuyos extremos se entonan a un intervalo de cuarta justa. El conjunto de dos tetracordios permite crear una gama más amplia de sonidos, el *octacordio*, que, ampliado posteriormente con la añadidura de otros dos tetracordios, permite, por fin, definir una gama de alturas correspondiente a la extensión mediana de la voz humana (en la práctica, dos octavas). Se trata de una estructura escalar concebida sólo para fines teóricos, pero su adopción es de suma importancia, porque define la escala de los sonidos por el intervalo de octava (diapasón), dentro del cual se definen, con valores apropiados, los intervalos de quinta, cuarta, tono, semitono, doble octava y todos los demás. Boecio también une a esta definición de la gama de los sonidos la nomenclatura griega de las cuerdas, expresándola con el alfabeto latino.

La introducción del acorde

A partir de la gama de sonidos, Boecio construye siete diferentes especies de octava o escalas de transposición, que llama *modos* o *tropos*, o también *tonos*, y que los teóricos medievales suelen relacionar con el sistema de los modos litúrgicos gregorianos. Los modos gregorianos y los definidos por Boecio son decididamente diferentes, pero ambos se caracterizan por dos principios comunes: el intervalo de octava entendido como el ámbito dentro del cual se estructura la "escala" y la ausencia de

intervalos más pequeños que el semitono.

La música de las esferas

Según Boecio, que se basa en la filosofía platónica, el fenómeno físico del sonido y de la música sólo es un aspecto de lo que ésta realmente abarca. *Música* es, en realidad, la totalidad de los fenómenos naturales en los que están presentes el orden y la armonía, empezando por la expresión más alta de dicho orden, a saber: el movimiento regular de los cielos. Esta idea se sistematiza en el *De institutione musica* dividiendo la música misma en tres grandes géneros, es decir: música del cosmos, música del hombre y música de los instrumentos; tres diferentes realidades, todas y cada una de las tres relacionadas entre sí por el "poder de la armonía". Esta célebre tripartición de la música en *mundana, humana* e *instrumentalis*, constituye la noción más conocida desde la Edad Media, de la concepción boeciana de la música. La música instrumental es el verdadero objeto de la disertación de Boecio y se refiere al sonido concreto del cual el filósofo romano indaga los parámetros matemáticos, como ya hemos arriba resumido. La música humana, por su parte, es la armonía del alma y del cuerpo, a su vez reflejo de la armonía cósmica, según la doctrina expuesta por Platón en el *Timeo* y en la *República* (diálogos conocidos, aunque sólo parcialmente, por los intelectuales latinos de la Antigüedad tardía). De estos dos géneros de música Boecio anuncia que se ocupará en una disertación más amplia, que no nos ha llegado; sin embargo, las pocas afirmaciones que incluye aquí respecto de la música cósmica suscitarán en la Edad Media un intenso interés que gira en torno al *topos* de la música de las esferas.

Música mundana, humana e instrumentalis

Para Boecio, en conformidad con el pensamiento de Nicómaco (*ca.* 60-*ca.* 120), la música de los cuerpos celestes es sonora y presenta una "relación ordenada" de modulación correspondiente

al orden racional que determina el movimiento de los planetas. La efectiva armonía musical emanada por el vertiginoso girar de los cuerpos celestes se discute brevemente (I, 27) según dos opuestas soluciones: la de Nicómaco y la de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.).

La música del cosmos

Teniendo en cuenta, como hace Nicómaco, los recorridos que cumplen los planetas en sus rotaciones, asimilables a longitudes de cuerdas musicales, resulta que Saturno es el planeta cuya órbita describe una vuelta mayor y representa, por lo tanto, el sonido más grave. Según Cicerón, sin embargo, no es la longitud del recorrido sino la velocidad de la rotación del planeta la que debe relacionarse con la altura del sonido; así entonces, Saturno, el planeta más rápido, produce el sonido más agudo. Además de estas dos diferentes hipótesis referidas por Boecio, en la Edad Media se citan a menudo otras soluciones relativas a la música de las esferas. Se trata de la idea propuesta por Plinio *el Viejo* (23 / 24 *ca.*-79) en su *Historia natural* (II, 20) y de la propuesta por el filósofo pagano Marciano Capela (*fl.* 410-439), autor de la influyente obra prosimétrica sobre las artes liberales, *Las bodas de Filología y Mercurio*.

Junto a la realidad celeste, para Boecio también la realidad terrenal presenta armonía entre sus componentes: en efecto, los cuatro elementos de Empédocles que forman cada sustancia material (tierra, aire, agua y fuego) están en equilibrio y proporción. Asimismo, el curso cíclico del tiempo, marcado por las rotaciones celestes, presenta también armonía y concordia, manifestadas en la Tierra en la alternancia de las estaciones del año.

La música humana, según el género en el que Boecio divide la totalidad de la música, también es reflejo de esta cósmica armonía. También ella es imperceptible, se conoce sólo mediante un análisis interior, del cual resulta que el alma, el cuerpo y su interacción en el complejo humano son componentes estructurados en una admirable proporción. Boecio también demuestra aquí que continúa la idea platónica

La música

(expuesta en el *Timeo*) de la armonía *humana* macrocósmica y microcósmica, pero no omite citar abiertamente a Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y el *De anima* (III, 9) cuando subraya que los dos componentes del alma (el racional y el irracional) tienen que estar en perfecto equilibrio para la perfecta armonía psíquica: la armonía, Boecio insiste, es siempre la conjunción de cosas contrarias y consiste en la presencia contigua de elementos opuestos.

Véase también

"Boecio: la sabiduría como vehículo de transmisión de una civilización", p. 371.

"El primer rescate del legado griego", p. 417.

"Herencia clásica y cultura cristiana: Boecio y Casiodoro", p. 523.

"Música y cultura enciclopédica de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media", p. 815.

MÚSICA Y CULTURA ENCICLOPÉDICA DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA A LA ALTA EDAD MEDIA

CECILIA PANTI

En las obras filosóficas enciclopédicas escritas entre la Antigüedad tardía y la Edad Media por los últimos autores paganos —en particular Marciano Capela y Macrobio—, la reflexión sobre la música continúa bajo la concepción antigua que la define como ciencia matemática y como teoría de la armonía cósmica. Los intelectuales cristianos de los primeros siglos de la Alta Edad Media aprovechan estos textos y los integran a la concepción de la música como arte del canto, sobre todo litúrgico. No se escribió ningún tratado de música en el periodo que transcurre entre Boecio (siglo VI) y la época carolingia (siglo IX), pero en las obras enciclopédicas redactadas por monjes y

obispos —sobre todo las de Casiodoro e Isidoro de Sevilla— la música se presenta como una relectura de los textos paganos sobre la armonía cósmica a través del lenguaje simbólico de la Biblia. Con el inicio de la época carolingia, músicos, monjes y hombres de Iglesia dirigen todos sus empeños a establecer una formación teórica para el nuevo repertorio gregoriano. Surge entonces un interés por la teoría matemático-musical del pasado y se le redescubre a través de Boecio: de ella se deducen los presupuestos científicos del arte del canto.

La música en las obras paganas de la Antigüedad tardía: Calcidio, Macrobio y Marciano Capela

Si los escritos de Boecio (*ca.* 480-525?) se consideran la autoridad principal en el ámbito de la teoría de la música medieval, otros textos de la Antigüedad tardía, dedicados parcialmente también a la música, se vuelven referencias imprescindibles en la Alta Edad Media para la propuesta de teorías musicales específicas. Entre éstas destacan tres obras básicas que datan, todas, de los siglos IV-V de la era cristiana: el comentario de Calcidio (siglo IV) al *Timeo* de Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.), el comentario de Macrobio (siglos IV-V) al *Sueño de Escipión* de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) —única parte sobreviviente del perdido *De republica*— y, finalmente, *Las bodas de Filología y Mercurio* de Marciano Capela (*fl.* 410-439).

El comentario de Calcidio (autor cristiano que no deja, sin embargo, filtrar los contenidos de su fe en su análisis) es fundamental porque transmite a la Edad Media el conocimiento de la obra de Platón sobre la filosofía natural. El *Timeo* del filósofo

Calcidio: el comentario al Timeo

ateniense versa sobre el origen del mundo y sobre la estructura del universo, y presenta un grandioso mito cosmogónico en el que la divinidad, el demiurgo, obra a través del lenguaje matemático

para estructurar el alma del mundo y los movimientos cósmicos según los valores proporcionales de los intervalos que describe la escala musical de Pitágoras. La armonía del mundo es, por lo tanto, matemático-musical (idea que desarrollará también Boecio con su concepto de *musica mundana*). Calcidio considera que la música es una ciencia, es decir, un conjunto de saberes técnicos, gracias al cual es posible proyectar un poco de luz sobre las oscuras operaciones demiúrgicas; la *techné* musical tiene, pues, la función de introducir la mente humana a la comprensión filosófica del mundo. Las principales cuestiones examinadas por Calcidio en la sección musical de su comentario son dos: la representación musical de la estructura armónica del universo y la relación entre música y lenguaje. En cuanto al primer punto, su lectura de la armonía cósmica como una escala de sonidos ayudará a los teóricos —a partir de la época carolingia— a concebir los intervalos musicales en términos matemáticos, con el intervalo de octava entendido como el principio de construcción de la escala misma. La escala expuesta por Calcidio es, de hecho, una sucesión de grados expresada por números enteros (comprendidos entre 192 y 348) y corresponde a la sucesión de intervalos de la actual escala de *do* mayor. La escala calcidiana fue utilizada a partir del siglo X con fines teóricos, para la afinación de las cañas del órgano y, a veces, del monocordio, pero no tuvo una utilidad específica para el canto. Además, fue importante también en el ámbito de la teoría de la música polifónica, por la introducción de los conceptos de *consonancia* y *disonancia*. En cuanto a la relación entre música y lenguaje, Calcidio subraya que los intervalos musicales y la voz humana se organizan en estructuras análogas entre sí. La letra del alfabeto es, en efecto, parecida a un sonido individual, la sílaba es como el intervalo musical, mientras que la palabra sigue una estructura escalar. En la explicación de Calcidio es evidente la atención inédita al contexto de la vocalización humana: la teoría de la música también se ocupa del proceso de fonación. Esta reflexión será también muy relevante en los tratados musicales medievales de la época carolingia en adelante,

en particular porque justifica la presencia, en las varias modalidades de la entonación vocal, de la misma raíz matemática que funda la ciencia armónica.

Igual que en el comentario de Calcidio al *Timeo*, en el comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión* la sección musical se centra en la estructura armónica del universo, expresada por la misma escala musical del *Timeo*. La obra ciceroniana es un diálogo onírico que se desarrolla en el Cielo entre Escipión *el Africano* (235 a.C.-184 / 183 a.C.) y su nieto, Escipión Emiliano (185 / 184 a.C.-129 a.C.), que admira la perfección del universo. La música del cosmos, presentada según el modelo platónico, se "concreta" en la maravillosa armonía producida por la rotación de las órbitas planetarias (según los mismos principios seguidos por Boecio en su conceptualización de la música mundana): los planetas emiten sonidos más agudos o más graves según su mayor o menor velocidad de rotación, creando en el conjunto una concordancia maravillosa pero imperceptible para el hombre a causa de las rapidísimas revoluciones de los cuerpos que la producen. Sin embargo, el hombre y la naturaleza entera viven de reflejo esta armonía cósmica, pues el alma de los hombres y la disposición de los entes naturales reproducen en su estructura, aunque de modo imperfecto, las mismas admirables proporciones celestes, proporciones que el hombre mismo también pone en juego, de manera práctica, con el ejercicio de la música.

Macrobio: el comentario al Sueño de Escipión

Una parecida formulación de la teoría musical, como ciencia matemática que introduce a la comprensión filosófica del cosmos, también se expresa en la más grande obra enciclopédica pagana producida en la Antigüedad tardía, *Las bodas de Filología y Mercurio*, del cartaginense Marciano Capela. Esta obra prosimétrica es un grandioso mito alegórico sobre la boda del dios Mercurio, personificación de la elocuencia y el intelecto, con la mortal Filología, que simboliza al alma humana. Sus bodas representan la ascensión del alma a la inmortalidad gracias al ejercicio de la razón. Filología, superando una serie de pruebas

que le permiten subir de cielo en cielo, merece, como dote del novio, el homenaje de las siete artes: las tres del lenguaje (gramática, dialéctica y retórica) y las cuatro matemáticas (aritmética, geometría, astronomía y música). El orden de presentación de las correspondientes personificaciones concibe la cumbre de la perfección alcanzada por Filología precisamente gracias a la enseñanza musical (o mejor dicho armónica, dado que la imparte la joven Armonía). La disposición de las artes propuesta por Marciano es original con respecto a la más difundida (que es la acogida por Boecio), cuyo peldaño de inicio es la aritmética (ciencia del número en sí), luego la geometría (ciencia de la magnitud en sí), luego la música (ciencia del número en relación o en movimiento) y finalmente la astronomía (ciencia de la magnitud en movimiento). Sin embargo, la elección de Marciano Capela no es casual. El estudio de la música permite en efecto percibir y reconocer la razón de la perfección universal y, a partir de ahí, llegar a la causa del movimiento celeste; es decir, es fuente primordial de toda armoniosa perfección, celeste y terrestre. El progresivo ordenamiento en la cadena de los saberes humanos debe culminar, por lo tanto, en la música, que ilustra la admirable unidad del mundo divino y del mundo natural. Armonía, en presencia de los dioses olímpicos y de los novios, se presenta como una inteligencia cósmica, *(extramundana intelligentia)*, hermana del Cielo y dispensadora sobre la Tierra de la armonía celeste, según el postulado filosófico neoplatónico, mediado por la religión astral de la tardía época imperial.

Capela: Las bodas de Filología y Mercurio

El interés de los teóricos musicales medievales respecto a la exposición de los saberes musicales en *Las bodas de Filología y Mercurio* se refiere, ante todo, al tema de la música cósmica, como se deduce del amplio aparato de glosas anónimas que adornan los numerosos códices que nos ha transmitido esta obra y que datan de la Alta Edad Media; entre ellos merecen al menos una mención las dos interesantes series de anotaciones atribuidas

al mayor filósofo de la época carolingia, Juan Escoto Eriúgena (810-880). Escoto Eriúgena, gracias al conocimiento de la obra de Marciano, desarrolla en estas notas y en otros escritos suyos la idea de la música como disciplina antepuesta a la comprensión del orden universal. El monje Remigio de Auxerre (*ca.* 841-*ca.* 908) utiliza, a su vez, las anotaciones atribuidas a Eriúgena en sus *Glosas sobre Las bodas...*, que serán consideradas una autoridad en el campo de la especulación musical incluso en la época humanística.

La música en las enciclopedias de la Alta Edad Media: Casiodoro e Isidoro de Sevilla

Contemporáneo de Boecio, el romano Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), también colaborador del rey Teodorico (*ca.* 451-526, soberano a partir de 474) y, después de la derrota del reino godo, fundador y monje del monasterio de Vivarium, compone para sus hermanos una obra didáctica de amplio aliento e indiscutida popularidad en la Edad Media, las *Institutiones divinarum et secularium litterarum*. El segundo de los libros que la componen está dedicado a las artes liberales, que Casiodoro examina desde una perspectiva cristiana. Como ya hicieron los más antiguos Padres de la Iglesia, también él compara las siete artes con los siete pilares del templo de la sabiduría, el templo bíblico del rey Salomón (*Proverbios*, IX, 1). Esta imagen, adoptada repetidamente en la Alta Edad Media para enmarcar la relación entre la filosofía y las disciplinas liberales, pone a las siete artes como fundamento de todo saber humano; pero, siguiendo el ideal de una sabiduría fundada en la Biblia, Casiodoro renueva los contenidos de la ciencia musical, incluyendo la exégesis de numerosos pasajes bíblicos que aluden al canto, a los instrumentos musicales, a la perfección de la obra de la creación y a la correspondencia entre la armonía de la creación y la armonía interior. En la perspectiva de Casiodoro, la música se extiende

hasta abarcar todas las acciones de la vida, pues cada acto y cada criatura están sometidos a los ritmos musicales.

Más allá de las *Instituciones* de Casiodoro, la obra enciclopédica de mayor influencia y más constantemente citada durante toda la Edad Media fueron las *Etimologías* de Isidoro (*ca.* 560-636), obispo de Sevilla en el reino visigodo del siglo VII. Isidoro es un apasionado divulgador cultural que, a diferencia de Casiodoro, dirige su obra intelectual, no a los monjes, sino a los clérigos y a los funcionarios del reino. Como ya habían hecho Marciano Capela y Agustín (354-430), Isidoro divide la música en armónica, rítmica y métrica, pero su subdivisión revela ya una gran sensibilidad musical. Él, en efecto, incorpora todo un nuevo marco para el sonido musical, que entiende como la "materia" del canto: es *armónico* el sonido de la voz humana, *orgánico* el de los instrumentos de aliento, *rítmico* el de los instrumentos de percusión. Tal distinción permite al obispo de Sevilla desarrollar una investigación lexicológica muy detallada sobre las cualidades del sonido y de la voz: el sonido puede ser claro, oscuro, agudo, dulce, suave, grave, etc.; la voz, en cambio, es áspera, ciega, ahogada, amplia, tenue, etc. De esta manera, Isidoro difundirá la terminología de la teoría musical, añadiéndole términos de la estética de los sonidos. También las secciones sobre la música orgánica y rítmica contienen una investigación lexicológica paralela. La exposición de la organología versa sobre los instrumentos de la Biblia, que se prestan a la exposición de curiosas (obviamente, para nuestra sensibilidad) etimologías moralizantes. Los instrumentos se presentan minuciosamente en cuanto a su forma, sus modalidades de empleo, sus materiales y la técnica de su construcción, todas estas distinciones que constituyen elementos que se usan para concluir sentidos simbólicos y éticos. Entre las presuntas derivaciones etimológicas, la más conocida y frecuentemente repetida en los tratados medievales es la relativa precisamente a la palabra *música*, que se hace derivar de Moys (Moisés), que

Isidoro de Sevilla: sonido armónico, orgánico, rítmico

significa “agua”. Como Remigio de Auxerre aclara en su comentario a Marciano Capela, las Musas mismas remiten al sentido de “agua” (en el sentido de que “nacen de las fuentes”) y la música instrumental, en su conjunto, sería descubierta por contemplación “de los flujos de agua”.

El impacto que tendrían en la cultura posterior afirmaciones como éstas, en las que podemos identificar la presencia tanto de elementos mitológicos derivados de la cultura pagana como de elementos simbólicos derivados de la Biblia, fue extraordinariamente amplio y duradero: transmitidas incluso en extractos, las páginas de Isidoro sobre la música contribuyen a alimentar en lo subsecuente la literatura pedagógica y enciclopédica de la época carolingia (además de todas las secciones organológicas de los tratados medievales sobre música). Poco espacio se dedica, en cambio, a las matemáticas de la música, que le interesan a Isidoro sólo en relación con el tema de la armonía cósmica, obviamente interpretada en un sentido cristiano. Por otro lado, Isidoro retoma el tema platónico del *ethos* musical, es decir, de la influencia que la música ejerce sobre la psique humana, y también, en este tema, no deja de reformular el contenido a la luz de la Biblia.

Ideas de gran éxito

Los autores posteriores a Casiodoro e Isidoro, como el monje inglés Beda *el Venerable* (673-735), y luego los intelectuales de la época carolingia, como, por ejemplo, Rabano Mauro (*ca.* 780-856) en su *De universo*, retoman el mismo planteamiento de la música propuesto por el monje de vivarium y por el obispo de Sevilla, a menudo extrapolando pasajes enteros de sus obras enciclopédicas. De Rabano Mauro, en particular, tuvo mucha difusión su clasificación y minuciosa descripción simbólica de los instrumentos bíblicos.

Véase también

“La música en la cultura cristiana”, p. 805; “Boecio y la ciencia de la música”, p. 811.

La praxis musical

LA MONODIA SACRA Y LA PRIMERA POLIFONÍA

ERNESTO MAINOLDI

Entre el siglo IV y el siglo VIII la Iglesia occidental amplía el repertorio de cantos litúrgicos con nuevos géneros, como el himno, el salmo responsorial y la antífona. La teoría musical eclesiástica da sus primeros pasos retomando la teoría de la Antigüedad grecorromana. En el siglo IX el proyecto de unificación imperial de la dinastía carolingia pone punto final al principio de autonomía de los repertorios litúrgico-musicales dando vida a un nuevo repertorio unificado, el canto gregoriano. Se desarrollan también las primeras disertaciones teóricas de la polifonía.

LA LITURGIA EN LA IGLESIA OCCIDENTAL DEL SIGLO IV AL SIGLO VIII

En el siglo IV se inaugura, en la historia de la música litúrgica, una fase de transformación que comporta una vasta reorganización de los repertorios regionales y se caracteriza por la introducción de nuevos géneros de canto, además de la proliferación de oficios litúrgicos para la celebración de las festividades que, cada vez más numerosas, se suman al calendario. La premisa de esta fase de creatividad litúrgica está constituida por la libertad de culto sancionada por el Edicto de Milán (313) y la participación de la Iglesia en la política civil de Constantino (*ca.* 285-337, emperador

a partir de 306), primer emperador convertido al cristianismo. Las implicaciones de la adhesión de Constantino a la fe cristiana están dictadas por el tradicional sentimiento religioso romano, que esencialmente concibe la religión como instancia civil, antes que por la conciencia eclesial que animaba a los cristianos de ese momento (fundada en el anuncio evangélico y en la congregación eucarística). Tan es así que el emperador, que había combatido bajo la señal de la cruz, que se le apareció en sueños la primera noche de la decisiva batalla de Puente Milvio —mientras una voz le decía "con este símbolo vencerás"—, sólo se bautizó al punto de la muerte. Sin embargo, es innegable que la elección religiosa de Constantino constituye una transformación que hizo época.

La participación de la Iglesia en la vida civil del imperio implica un profundo viraje del deber de los cristianos en el mundo, hasta aquel momento ajenos a la política y portadores de una conciencia de su papel basada en el anuncio de la "buena nueva" y en la espera escatológica del fin de los tiempos —perspectiva que había quedado confirmada con las recurrentes oleadas de persecuciones —. Después de Constantino, los cristianos deben replantear su tarea de anuncio del evangelio en alianza, ahora, con las

Iglesia e imperio

instituciones seculares, dando impulso a un enfrentamiento con la cultura pagana, motivo por el cual, al lado de las finalidades apologéticas inmediatas, se abre también paso a una síntesis con la mentalidad y la piedad religiosas paganas (debida también a la adhesión a la fe cristiana tanto de las masas de los ciudadanos del imperio como de un número cada vez más elevado de miembros de las clases más cultas e influyentes de la sociedad).

Las señales más relevantes de esta síntesis pueden reconocerse en la transposición de las festividades paganas por las festividades cristianas, como ocurre con la fiesta de la Navidad, desplazada del 6 de enero al 25 de diciembre para favorecer la transformación de los ritos cósmicos paganos —que se expresaban en el culto al Sol renaciente del día del solsticio— en sentimiento de devoción cristiana, que saluda el nacimiento de Cristo como un "Sol de

justicia" (como afirma el tropario griego-bizantino de Navidad). El número de festividades empieza a multiplicarse, tanto por una espontánea organización litúrgica del culto a los mártires y los confesores de la fe que se vive en los primeros siglos, como por la necesidad de dar una salida cristiana al culto pagano de figuras intermedias, vecinas al mundo de los dioses pero partícipes también del mundo de los hombres, como es el caso de los héroes de la Antigüedad. Finalmente, una gran novedad para la liturgia es la ubicación de su celebración en edificios especiales (edificios readaptados que en el contexto de la vida pública grecorromana habían tenido otros usos civiles o religiosos): basílicas y templos se convierten, así, en el lugar del culto público cristiano.

Festividades paganas y festividades cristianas

Estas transformaciones tienen un impacto decisivo sobre la vida de la Iglesia y sobre la celebración de sus rituales, lo que implicó, por consiguiente, la reorganización de la música litúrgica. La estructuración del calendario litúrgico lleva, en efecto, a la gradual constitución de un ciclo de festividades que se extiende a lo largo de todo el año, para las que se hace necesario componer un repertorio de textos y de música que se ha de emplear durante su celebración. La salmodia, que constituyó ya desde los orígenes la base de la plegaria litúrgica de la Iglesia, heredada de las costumbres litúrgicas judías, no puede agotar en todo y por todo los contenidos específicos de una fiesta relativa a un episodio de la vida de Cristo o de un santo: surge entonces la urgencia de componer nuevos cantos litúrgicos aptos para exponer los motivos devocionales y teológicos de nuevas celebraciones particulares.

Nuevos ritos, nueva música litúrgica

En respuesta a la recontextualización de la misión de la Iglesia en el mundo, el siglo IV ve el nacimiento y la difusión de un fenómeno nuevo: el monacato, que surge espontáneamente en la cristiandad, al lado de la Iglesia pero no impulsado directamente por ella. Los monjes inauguran, así, una nueva dimensión de la experiencia cristiana, que se alterna históricamente con la fase ya

concluida del martirio masivo. Si las persecuciones de los cristianos funcionaban como prueba de la imposibilidad de reconciliar la fe y el mundo, ante la nueva reconciliación de la Iglesia con las instituciones seculares, el monacato reafirma la tradicional visión de la experiencia cristiana como una anticipación de la vida en un Reino “que no es de este mundo”. La organización totalizadora de la vida monástica tiene a su vez una considerable influencia sobre la liturgia, al favorecer el enriquecimiento y el alargamiento del oficio litúrgico cotidiano.

El canto cristiano: salmodia e himnodia

La lectura y el canto de los salmos constituye, en los primeros siglos, la base de la oración litúrgica y proviene de las raíces judías del culto cristiano. Ya los Evangelios, en efecto, testimonian la autoridad de la salmodia cantada y certifican la unión entre esta práctica y la fundación del culto eucarístico en el relato de la última cena (*Mateo*, 26, 30 y *Marco*, 14, 26). En el siglo IV la salmodia se desarrolla según las nuevas exigencias del culto; por ello, al lado de la forma más antigua de salmodia, en la cual un solista canta el salmo entero, se propone ahora una forma responsorial y una forma antifonal. La primera prevé la ejecución del salmo por un solista y la repetición, por parte de la congregación, de un estribillo compuesto de algunos versículos; la segunda, que se desarrolla en el seno de la liturgia monástica, prevé el canto de los versículos sálmicos subdividido en dos coros. Ambas formas dejan entrever la necesidad de favorecer la participación de toda la congregación en la alabanza cantada: en el caso de la vida eclesiástica ordinaria, tal exigencia está dictada por la expansión del culto a las ciudades del imperio, mientras que en el caso de la vida monástica la antífona puede ser vista como la expresión litúrgica de la afirmación del cenobitismo.

Una liturgia más participativa

Al lado de la tradicional salmodia, otro importante género

litúrgico se afirma durante el siglo IV, la himnodia. El himno es un canto de alabanza a Dios que consiste en un texto de ocho estrofas, en el que cada estrofa se compone de cuatro versos de ocho sílabas cada uno. Lo más importante de subrayar respecto al himno es la preeminencia que asume la melodía cantada sobre las palabras del texto, mientras que en la salmodia es la palabra la que mantiene su preeminencia sobre la parte musical (limitada a una entonación del texto bíblico). La himnodia tiene, pues, un papel primario en el desarrollo del componente musical de la liturgia cristiana, y ofrece, además, a la creatividad poético-litúrgica la oportunidad de expresarse mediante la ampliación del repertorio.

Uno de los motivos que lleva a la inserción de los himnos en la liturgia es la necesidad de impartir la enseñanza de la doctrina ortodoxa durante las celebraciones, es decir, cuando la comunidad de los fieles se congrega para asistir a los misterios. Los inicios de la himnodia en Occidente se remontan precisamente al cumplimiento de esta finalidad: como lo declara Agustín de Hipona (354-430) en las *Confesiones*, Ambrosio de Milán (*ca.* 339-397) introduce el canto de los himnos —ya difundido en Oriente— como un instrumento de lucha contra el arrianismo, que, a su vez, se vale de textos litúrgico-musicales para difundir su particular interpretación del dogma de la encarnación. El propio Ambrosio es autor de algunos himnos, aunque la tradición le atribuye un número mucho más amplio.

La consolidación de la doctrina ortodoxa

Después de que Ambrosio la introdujera en Milán, la himnografía se adopta también en Roma, aunque no se sabe a ciencia cierta por qué medios y en qué momento preciso. Se sabe que el papa Gelasio (?-496, pontífice a partir de 492) —un siglo exacto después de la muerte del obispo milanés— compone himnos “a la manera de Ambrosio”. La *Regla* de san Benito (*ca.* 480-*ca.* 547) muestra, a su vez, que su autor tiene cierta familiaridad con los himnos, señal de que este género musical ya se ha afirmado con estabilidad, a mediados del siglo VI, en la

liturgia romana y en el uso monástico. El origen extrabíblico de los textos de los himnos pone, sin embargo, no pocos obstáculos a su difusión en Occidente. En 563 un concilio convocado en Braga sanciona la exclusión de todos los textos extrabíblicos en la liturgia. A esta resolución extrema se opone el Concilio de Tours de 567, aunque en esta ocasión se sanciona que los textos que se han de adoptar en la liturgia deben forzosamente ser atribuibles a un autor eclesiástico plenamente ortodoxo.

Textos de origen extrabíblico

A raíz de esta actitud podemos comprender perfectamente los motivos de la proliferación de falsas atribuciones de himnos a personajes eclesiásticos ilustres, entre los que se cuenta el mismo Ambrosio. La actitud restrictiva emitida en Braga es la misma que anima la reforma promovida por el papa Gregorio Magno (540-604, pontífice a partir de 590), que elimina del repertorio litúrgico todo texto que no pueda jactarse de un origen bíblico o patrístico. Los himnos desaparecen así del repertorio romano para no reaparecer sino hasta poco antes de los siglos XI y XII.

Los antiguos repertorios del canto litúrgico

Ya desde los orígenes, la liturgia cristiana y sus repertorios musicales no constituyen una tradición unitaria, sino que reflejan la organización primitiva de la Iglesia que prevé una relativa independencia administrativa de las llamadas "iglesias locales", o sea, de las subdivisiones eclesiásticas que se extienden sobre una región específica y que tienen por sede principal al episcopado de la ciudad más importante de ese territorio. Sin afectar en lo absoluto a la unidad de la Iglesia, que está confirmada por la única confesión de fe, las diversas iglesias locales desarrollan una liturgia propia y, consecuentemente, diferentes repertorios musicales, aunque todos ellos basados en textos latinos. En el seno de la Iglesia occidental, los principales

La reforma carolingia, la unificación del rito

repertorios son el antiguo romano, el galicano, el hispánico o mozárabe, el ambrosiano, el patriarquino o aquileyense y el beneventano. El principio de la independencia de los rituales no se pone nunca en tela de juicio durante toda la Alta Edad Media; tan es así que la exclusión de los himnos del repertorio romano, que contemplaba la reforma promovida por un personaje tan acreditado como el papa Gregorio Magno, no es acogida en lo absoluto por otras tradiciones locales, como la mozárabe, la galicana o la ambrosiana, ni tampoco en el ámbito monástico. El problema de uniformar los repertorios se plantea seriamente con la reforma político-religiosa carolingia, que ve en la adopción de un único ritual para las iglesias de Occidente una poderosa herramienta litúrgica para respaldar la ideología unificadora que subyace en el proyecto de fundación del Sacro Imperio romano. La elección del ritual que ha de convertirse en la base de esta empresa de uniformidad global recae sobre la liturgia de la sede primada de la ecúmene occidental, la liturgia de Roma. La capitular de 789 conocida como *Admonitio generalis* hace, por lo tanto, absolutamente obligatorio para los clérigos el aprendizaje a la perfección del canto romano. La pretensión del origen romano del canto litúrgico occidental no corresponde, sin embargo, a la realidad de los hechos: el nuevo repertorio, que se pretende afirmar como culto compartido en todo el imperio, nace en efecto de una hibridación entre el canto galicano y el canto romano. Para otorgar mayor autoridad al nuevo repertorio, que, de hecho, resulta extraño para la tradición de las iglesias locales occidentales, los musicógrafos carolingios fabrican una atribución a Gregorio Magno: así, el pontífice reformador se verá retratado en muchas miniaturas —a partir de las del célebre *Antifonario Hartker*, conservado en la abadía de San Galo— en el acto de componer (inspirado directamente por el Espíritu Santo) los cantos que un amanuense transcribe de inmediato con notación musical.

Del canto romano al canto gregoriano

El nacimiento del "canto gregoriano" sanciona el fin de un

periodo de historia de la música sagrada en Occidente, cuyos inicios pueden remontarse a la liberalización del culto efectuada por Constantino. Al final del siglo VIII, el nacimiento del nuevo imperio, bajo la égida de los reyes francos, señala el fin de lo que hemos llamado "principio del localismo litúrgico", aunque en la realidad la implementación del nuevo repertorio es lenta y encuentra no poca resistencia por parte de prelados y clérigos que, naturalmente, no quieren renunciar de golpe a su propia tradición litúrgica local. Así, por ejemplo, la liturgia ambrosiana, quizás por la importancia de su sede episcopal, puede incluso mantener sus peculiaridades y preservar su repertorio de cantos.

El nacimiento de la notación musical

La necesidad de difundir el nuevo repertorio "gregoriano" en poco tiempo y a través de todo el Occidente no puede encomendarse ciertamente a las tradicionales modalidades de transmisión del canto que hasta ese momento se habían practicado y que estaban basadas, esencialmente, en la enseñanza oral en las *scholae cantorum*, es decir, en los coros asociados a una institución eclesiástica. Aunque es muy posible que una primitiva forma de notación estuviera ya en uso también en esas escuelas —como parecen sugerir los testimonios más arcaicos—, es sólo con la reforma carolingia que se desarrolla un verdadero método de escritura musical que funciona, principalmente, para la difusión del repertorio. Los signos utilizados para indicar el movimiento melódico se llaman *neumas* (en griego "señas"), nombre que ya sugiere su origen oriental. El neuma musical tiene probablemente su origen en las marcas gráficas utilizadas para la acentuación de las palabras, pero, según algunos, se desarrolló de una manera tal que constituía una transcripción del movimiento de la mano del director del coro.

Los primeros manuscritos con notación neumática se remontan al siglo IX, o al tardío siglo VIII, y son testigos de la primitiva

difusión del canto gregoriano en la zona franco-germánica. Los sistemas de notación que muestran estos códices son, a su vez, originarios del área en la que se desarrolló el repertorio gregoriano, según lo comprueba su recíproca interconexión: las notaciones más antiguas son, en efecto, las de San Galo y de Metz (o notación lorena). En ellas los neumas se representan en campo abierto, o bien transcritos directamente sobre el texto, sin el auxilio de líneas horizontales, cuya añadidura dará más tarde (en el siglo XI, en Italia) al tetragrama, que se convierte posteriormente en el pentagrama que todavía hoy está en uso. Claramente, este sistema de notación no permite una lectura de la música sin un preliminar conocimiento de la melodía, pero constituye, sin embargo, un extraordinario progreso en lo que se refiere al apoyo mnemónico. Los teóricos, tanto en esta época como en los siglos venideros, como Ubaldo de San Amando (*ca.* 840-*ca.* 930), Hermann de Reichenau (1013-1054) o Juan de Afflighem (*fl. ca.* 1100), han dejado diferentes anotaciones sobre la insuficiencia de este método de notación. Se experimenta, paralelamente, con sistemas alternativos como la notación dasiana o con reelaboraciones de la notación alfabética —ya en uso en la música griega y descrita por Boecio (*ca.* 480-525?)—, tentativas que no tienen éxito según la intención de quien las desarrolla, pero que, al menos, contribuyen a la reafirmación del principio de la notación diastemática, según la cual todos los intervalos melódicos deben ser unívocamente distinguibles a partir de su signo gráfico.

Un apoyo mnemotécnico

Desde el punto de vista rítmico, la primera notación neumática no ofrece indicaciones para la ejecución: puede inferirse que la melodía sigue el ritmo de la secuencia silábica del texto al que se asocia. Se distinguen, así, tres géneros de relación entre texto y sonido: silábico, en el cual a una sílaba corresponde un sonido; semiadornado o neumático, en el cual a cada sílaba corresponden más sonidos, conservando sin embargo la unidad rítmica asociada con la palabra individual, y adornado o melismático, cuando existe una floración melódica en correspondencia con una sola

sílaba y la palabra deja el sitio a la melodía.

La primera teoría musical y los ocho modos gregorianos

En la época carolingia, tras el impulso de la reforma de los repertorios litúrgicos, se registra un crecimiento exponencial de los tratados de teoría musical, que interrumpen el largo silencio establecido después del gran florecimiento de la tratadística musical de las épocas patrística y enciclopedista (siglos IV-VII). Si bien aquella producción sirvió para transmitir a la Edad Media los fundamentos de la reflexión musical antigua y antigua tardía, y es de naturaleza esencialmente matemático-filosófica, la tratadística carolingia se concentra principalmente en la práctica, pues debe proveer una formación teórica al nuevo repertorio gregoriano, cuya organización implica elementos totalmente nuevos para la tradición latina, como el sistema modal bizantino *(oktoechos)*, que agrupa las melodías en ocho géneros, definidos como "modos", y el sistema de los *tonos* de la teoría griega antigua.

De los tratados teóricos a los repertorios prácticos gregorianos

La primera mención de este nuevo sistema se lee en un escrito atribuido a Alcuino de York (735-804). Posteriormente, Aureliano de Réôme (siglo IX) intenta incluir el nuevo sistema modal en el sistema de la música especulativa heredado de la Antigüedad, ofreciendo una peculiar interpretación modal de las fórmulas melódicas. La intención de Aureliano puede ser vista como paradigmática de la orientación intelectual carolingia, que aspira, por una parte, a la recuperación y reformulación de las instancias de la cultura grecorromana y, por la otra, se explaya en su proyecto de crear la nueva cultura del Sacro Imperio romano, concebida como una síntesis universal del saber antiguo y del saber cristiano.

Esta obra de síntesis teórica continúa con Ubaldo de San Amando, que pone en correspondencia el sistema de división de

los sonidos con la teoría helénica antigua *(systema téleion)* y con las fórmulas de entonación del *oktoechos*. De aquí al establecimiento de una correspondencia entre las escalas de la teoría griega y los modos eclesiásticos hay un paso muy breve, que se cumple con el tratado anónimo conocido como *Alia musica*, de mediados del siglo IX. En realidad, este texto se compone de dos partes, debidas a dos autores: la primera, mediante una exégesis impropia de las estructuras escalares descritas en el libro IV del *De musica* de Boecio, deduce la sucesión de los tonos de modo inverso a los de la teoría griega, atribuyendo, por lo tanto, sus nombres tradicionales (dórico, frigio, misolidio, etc.) a tonos diferentes; la segunda asimila estos tonos, que ascienden a ocho, con los ocho modos eclesiásticos derivados del *oktoechos* bizantino (el sistema bizantino, en realidad, es completamente independiente de la teoría griega y se deriva de un sistema tonal asociado con el calendario de origen caldeo).

Los posteriores desarrollos de la teoría de los ocho modos eclesiásticos los lleva a cabo Regino de Prüm (?-915), al que se deben los primeros tonarios, compilaciones de cantos del repertorio gregoriano clasificados con base en el modo, y Odón de Cluny (*ca.* 879-942), que define el modo por la sucesión escalar, principio que señala el ocaso de la antigua concepción de la modalidad como agrupación de fórmulas melódicas. La teoría escalar, que otorga a la música occidental el principio sobre el que se construirá la futura teoría de la organización de los sonidos, se consolida con Aribón Escolástico (cuya producción data de los años 1068-1078) y con Juan de Afflighem.

El repertorio del canto gregoriano se organiza, por lo tanto, con base en el sistema de los ocho modos, del que hemos visto su origen en la síntesis entre el modelo de los ocho modos de la música eclesiástica bizantina, *oktoechos*, y la teoría helénica de la Antigüedad tardía. El *oktoechos* latino retoma de la teoría griega el principio de la escala modal como serie de ocho sonidos insertos en el espacio de un intervalo de octava, además de los nombres atribuidos a los modos (que, sin embargo, ya no

corresponden a los modos griegos); del sistema bizantino retoma, en cambio, la clasificación en cuatro grados melódicos *(protus, deuterus, tritus, tetrardus)*, divididos, a su vez, en auténticos y plagales; finalmente, de la antigua modalidad del canto litúrgico occidental retoma el principio del tono salmódico (o bien el timbre melódico) y el de las notas que caracterizan el modo, denominadas *finalis* y *repercussa*. Cada pieza gregoriana se encuentra asociada a uno de los ocho modos según la nota final *(finalis)* y según el *ambitus*, es decir, la extensión de la melodía. Los modos auténticos se caracterizan por una distancia de un intervalo de quinta entre *finalis* y *repercussa;* los plagales, por una distancia de tercera para el II y el VI modos y de cuarta para el IV y el VIII.

La clasificación del repertorio gregoriano

La aplicación sistemática de esta clasificación a las melodías gregorianas deja, sin embargo, muchos problemas sin resolver, a causa de que la teoría se aplica a un repertorio ya formado, de manera que los criterios clasificatorios resultan, en múltiples casos, totalmente teóricos.

Retomando de la teoría griega la idea de que cada modo se asocia con un particular estado de ánimo, muchos teóricos proponen además correspondencias entre los modos gregorianos y los efectos psicológicos que las melodías habrían inducido en el oyente. No se sabe, sin embargo, si estas asociaciones se tomaban realmente en consideración para la finalidad de la composición.

El canto gregoriano y la liturgia en la Alta Edad Media

Hemos visto cómo los orígenes del canto gregoriano se remontan a la necesidad de unificar los repertorios locales occidentales para otorgar uniformidad a las expresiones litúrgico-musicales del Imperio franco-carolingio, que nace la noche de Navidad del año 800 con la coronación de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador a partir de 800) en Roma. El proceso de

formación del repertorio gregoriano se inició en el siglo VIII en Galia con la sustitución de la liturgia galicana por el canto litúrgico romano. El resultado es la creación de un nuevo repertorio que conserva los rasgos de los dos repertorios de los que se origina. Posteriormente, hacia la mitad del siglo X, este repertorio franco-romano, que se atribuye al papa Gregorio Magno por una astuta operación de reescritura hagiográfica, se introduce en Roma, y de ahí inicia su progresiva afirmación en otras regiones del Occidente cristiano, en detrimento de los antiguos repertorios locales.

Uno de los factores más notables vinculados a esta afirmación del canto gregoriano es el impulso dado a la producción de libros litúrgicos con notación. Los códices litúrgicos más antiguos, que datan de finales del siglo VIII, no contienen la más mínima huella de notación musical, lo que viene a probar que las melodías todavía se transmiten predominantemente por vía oral. Uno de los más antiguos graduales conocidos, el *Gradual de Rheinau*, de finales del siglo VIII, reporta el orden de los textos de la misa junto con el estadio casi definitivo de su formación. Las primeras referencias a la música en manuscritos litúrgicos son simples indicaciones del tono salmódico, que servían para recordarle al cantor la modalidad en que debía cantar. El hecho de que estas primeras referencias utilizaran la nomenclatura importada de Bizancio en el siglo VIII, como ocurre con el *Gradual de Corbie* (posterior a 853), ya es un indicio de la novedad de esta evolución y, por lo tanto, de la revolución que supuso en relación con la anterior tradición musical.

La unificación de los códices litúrgicos con notación musical

Con la reforma carolingia se define, así, la biblioteca de los libros litúrgico-musicales empleada en la celebración de los rituales cristianos, que sigue en su repertorio tanto las divisiones entre las dos principales formas del culto —es decir, la Liturgia de las Horas (oficio) y la Liturgia Eucarística (misa)— como la lista de los géneros litúrgico-musicales. Los principales libros para la celebración del oficio son el *Antifonario* (con los cantos de las

antífonas y los responsorios), el *Breviario* (con los textos de los cantos del Antifonario y las lecturas bíblicas), el *Himnario* (colección de himnos) y el *Salterio litúrgico*. El principal libro para la misa, que contiene el repertorio completo, es el *Gradual* (o *Antiphonale Missarum*), con los cantos del Propio (es decir, los cantos específicos para cada día del año), al cual pueden añadirse, a veces, los cantos del Ordinario (es decir, los cantos invariables de la misa). Libros que contienen el repertorio incompleto de la misa son, además, el *Cantatorio* (cantos del *Responsorio, Tracto* y *Aleluya*), en su origen destinado a un solista, el *Tonario* (que contiene los *incipit* de los cantos de la misa ordenados por tono y es un libro destinado a la didáctica más que a la liturgia) y el *Kyriale* (cantos del Ordinario).

El oficio o Liturgia de las Horas, constituido por lecturas de los salmos, con antífonas, textos bíblicos, plegarias, letanías, oraciones, himnos y cantigas (Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis), prevé ocho celebraciones cotidianas vinculadas a un momento particular del día: maitines (cantado a las dos de la mañana y compuesto por uno o tres nocturnos), laudes (a las 5:00), hora prima (a las 6:00), tercia (a las 9:00), sexta (a las 12:00), nona (a las 15:00), vísperas (a las 17:00) y completas (a las 20:00).

La Liturgia de la Misa, en la cual ocurre la comunión eucarística, prevé una parte fija u Ordinario, compuesta por cinco cantos invariables: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* y *Agnus Dei*, con omisión del *Credo* en los días hábiles y del *Gloria* en los días hábiles y en los periodos de Adviento y Cuaresma. Los cantos variables del Propio son, en cambio, los siguientes: *Introito, Gradual, Aleluya/Tractus, Ofertorio, Communio*. Además de estos cantos, la misa también prevé ruegos fijos, como el padrenuestro y lecturas del Nuevo Testamento (Epístola y Evangelio), específicos para cada día del año.

Tropos y secuencias

En el contexto de la reforma del canto en la que tuvo su origen el canto gregoriano, o bien, en el seno de las comunidades monásticas en territorio franco durante el siglo IX, se desarrollan dos nuevos géneros de canto, destinados a enriquecer notablemente el aspecto musical de la liturgia: los tropos y las secuencias.

Los tropos constituyen una extensión por interpolación melódica y textual de los cantos litúrgicos del repertorio tradicional (y conciernen más a los de la misa que a los del oficio), efectuada mediante la silabación de los melismas preexistentes, o bien, con la añadidura de nuevos melismas.

La secuencia nace, en cambio, como añadidura de un texto *(prosa)* a la vocalización prevista para la última sílaba del *Aleluya;* a veces a esta vocalización sigue una melodía compuesta *ex novo*, llamada precisamente *sequentia*. Son célebres las 40 secuencias compuestas por Notker *el Tartamudo* (840-912), monje de la abadía de San Galo, que habría escrito sus textos para ayudarse en la memorización de melismas particularmente largos. San Galo es, precisamente, uno de los primeros y más importantes centros de composición de secuencias, seguido por San Marcial de Limoges y por el florecimiento que tuvo lugar en París en el siglo XII.

Con el Concilio de Trento (de 1545 a 1563), el género de la secuencia queda excluido del canon litúrgico, con la sola excepción de un pequeño grupo de composiciones que se cuentan entre las piezas más célebres del canto gregoriano y que se consideran entre las páginas más gloriosas de la música sacra europea: el *Victimae Paschali laudes* (para la Pascua), el *Veni Sancte Spiritus* (para el Pentecostés), el *Lauda Sion Salvatorem* (para el Corpus Domini), el *Dies Irae* (para los difuntos) y el *Stabat Mater* (para el Viernes Santo, reintroducido en 1727).

LA TEORÍA DE LAS PRIMERAS FORMAS DE POLIFONÍA: *MÚSICA ENCHIRIADIS* Y *SCHOLICA ENCHIRIADIS*

El desarrollo de la polifonía constituye uno de los más destacados frutos de la cultura musical de la Alta Edad Media. Los principios de este recorrido no dejaron, sin embargo, registro alguno sino hasta la segunda mitad del siglo IX, cuando dos tratados redactados en el norte de Francia, titulados *Musica enchiriadis* y *Scholica enchiriadis*, en los que se brinda una descripción de las primeras formas de canto a voces superpuestas, nos dan noticia de la existencia de una ya consolidada práctica. Sobre los primeros pasos de la polifonía litúrgica, hay quien sugiere un origen bizantino, puesto que también otras novedades musicales que surgieron en Occidente provienen de las riberas del Bósforo, como, por ejemplo, el sistema del *oktoechos* y el órgano. Las más recientes interpretaciones, sin embargo, han puesto también en duda que el repertorio occidental haya sido jamás un repertorio puramente monódico, y suponen, más bien, el uso de duplicaciones de voz durante la ejecución, práctica de la cual habría surgido posteriormente la polifonía verdadera.

Los orígenes de la polifonía

Las piezas polifónicas discutidas en el *Musica enchiriadis* no pueden proyectar gran luz sobre el enigma: el anónimo autor las denomina *organa*, término que haría pensar en una imitación de la música ejecutada sobre un instrumento. Éstas se presentan como una suerte de tropatura vertical en la cual a una voz deducida del repertorio litúrgico *(vox principalis)*, se añade otra voz *(vox organalis)* que la duplica, nota por nota, a una distancia de una octava, de una quinta o de una cuarta. La prohibición de entonar el intervalo disonante de cuarta excedente lleva al autor a sugerir el recurso al unísono o a los intervalos imperfectos de segunda o de tercera, o bien, a recurrir al movimiento contrario de las partes, tretas compositivas que sientan las bases para el futuro desarrollo del contrapunto y del arte polifónico.

Otra característica innovadora de los primeros dos tratados de polifonía es el empleo de un sistema de notación llamado “dasiano” (del griego *daseia*), que suma 18 símbolos cuya función es indicar con toda precisión, en asociación con un sistema de

renglones horizontales (con el que se anticipa el tetragrama y el pentagrama), los 18 sonidos de la escala de referencia y, por lo tanto, los exactos movimientos ascendentes o descendentes de la melodía.

Véase también

"Los vestigios del espectáculo en la Alta Edad Media", p. 636. **Artes visuales** "Surgimiento y desarrollo de las nuevas formas de devoción", p. 708. **Música** "La iconografía de los instrumentos medievales", p. 832.

LA ICONOGRAFÍA DE LOS INSTRUMENTOS MEDIEVALES

DONATELLA MELINI

Los instrumentos musicales usados en los primeros siglos de la Edad Media nos son conocidos, sobre todo, por las obras de arte. Lo que nosotros vemos, sin embargo, debe leerse con cautela, puesto que los artistas rara vez son músicos y casi nunca lauderos. Así pues, todo aquel que hoy se aproxime a este tipo de fuentes para el conocimiento del mundo sonoro medieval debe considerar, más bien, la superposición de referencias históricas, religiosas y culturales que están involucradas en la imagen artística. A menudo estas referencias son difíciles de desentrañar o incluso de identificar, pero precisamente gracias a esta dificultad el intento resulta, cuando menos, un ejercicio fascinante.

LA ICONOGRAFÍA Y LOS INSTRUMENTOS MUSICALES: PROBLEMAS Y ADVERTENCIAS

Pocos instrumentos musicales construidos en la Edad Media han llegado hasta nosotros; lo que se ha preservado consiste en instrumentos como las percusiones o los alientos, generalmente

fabricados con metal o con marfil. Los únicos restos de aquel mundo sonoro son, pues, fundamentalmente las imágenes que nos ofrece el arte, un repertorio figurativo que, sin embargo, aunque fascinante, es particularmente ambiguo: no suele darnos la plena realidad de los instrumentos de la época y, por este motivo, la iconografía debe ser interpretada minuciosamente. ¿Qué nos dice, entonces, verdaderamente la imagen "musical"? ¿Cómo debe ser entendida? Lo que vemos hoy en el portal de una iglesia, en un capitel o en la miniatura de un códice, ¿es verdaderamente un reflejo fiel de la producción y la ejecución musical de los tiempos pasados, particularmente de la Edad Media? Estas representaciones no son de ninguna manera asimilables a una fotografía, sino que muestran la idea que un artista visual (pintor, escultor, miniaturista) tiene de la música. Muy a menudo este artista no tiene una relación directa con el instrumento musical que busca representar y lo pinta como hace con cualquier otro objeto, a menudo añadiendo variaciones que suscitan en el espectador actual mil dudas y cavilaciones sobre la congruencia efectiva de la representación.

Los instrumentos musicales de la Edad Media

En las obras de arte sacro de la Edad Media la música está llamada a cumplir la función —junto con las figuras, los colores y los oros profusos— de conmover el ánimo (y la vista) del creyente para guiarlo hacia el camino de la luz y de la gracia. Junto a las acostumbradas e infalibles trompetas bíblicas, señal elocuente del poder divino y del Juicio Final, verdaderas "orquestas angélicas" comienzan a poblar los cielos cristianos con un repertorio de instrumentos cada vez más variado que encuentra su legitimación en los versículos del "Salmo 150". *Tubae, psalterio, cithara, tympano, choro, organo, cymbalis* constituyen, sin embargo, sólo aparentemente una lista detallada de los instrumentos capaces de acentuar la alegría y acompañar la aclamación a Dios, pero en

realidad estos términos no son sino una genérica enumeración de categorías organológicas: orquestas de alientos, de percusiones y de cuerdas. Si las muchas tipologías de fuentes (teóricas, bíblicas, históricas o literarias) resultan ambiguas, sobre todo por cuanto concierne a la exacta correspondencia entre un instrumento y el nombre asociado con él, la iconografía musical puede proveer, al menos visualmente, el panorama sonoro de la época. Un panorama en el cual —hay que recordarlo bien— el instrumento representado es sólo la última imagen que se percibe, por encima de tradiciones y referencias culturales mucho más profundas y antiguas.

Los instrumentos reales y los instrumentos de la tradición bíblica

Con el término *viola* se designa genéricamente un instrumento de arco que, aunque de diversas formas, se construye en carpintería (piezas separadas y luego ensambladas), con una caja armónica, cubiertas laterales y mango claramente distinguibles entre sí. El *fiddle* y la *fidula*, aunque con diferentes problemáticas, pueden también considerarse dentro de la categoría general representada por la viola. A esta familia también pertenece la vihuela, cuya característica peculiar son las clavijas que tensan las cuerdas, instaladas perpendicularmente (sagitalmente) sobre un clavijero plano. Debe tenerse presente que en las fuentes más antiguas el término *vihuela* se emplea indistintamente junto con otros términos, como *rabel* o *lira*, para indicar genéricamente un instrumento de arco. En realidad, el rabel no se construye en carpintería, sino que se moldea a partir de un solo bloque de madera; también es de arco, está dotado de tres cuerdas y se toca a brazo. El mango acaba con un clavijero de hoz (proyectado hacia atrás), casi siempre adornado con una cabeza de animal. De importación árabe, el rabel tiene sus orígenes en el *rabab*, que, no obstante, no se toca a brazo, sino forzosamente entre las piernas

La viola y los instrumentos de arco

del músico. Del instrumento morisco el rabel conserva un detalle de construcción completamente particular: la parte anterior siempre está realizada en dos secciones de maderas diferentes, como un recuerdo de la tabla armónica del *rabab*, que se fabricaba en piel y, por lo tanto, era claramente distinguible de las otras partes de la caja.

Los términos *lira* y *cítara* aparecen con frecuencia en la Edad Media: el primero para indicar, en realidad, una vihuela y el segundo para designar un instrumento de plectro. La cítara está constituida por una caja armónica, que acaba a los lados del mango con las puntas en ala, y por un teclado construido por peldaños menguantes de madera. Es preciso notar que, por cuanto concierne a su denominación, la superposición conceptual con los dos más importantes cordófonos pulsados del mundo clásico (la *lyra*, tocada por los dioses y los héroes, y la *kythara*, instrumento de los músicos profesionales) ha producido, con el tiempo, un caos todavía mayor en la valoración exacta de algunos instrumentos citados en las fuentes escritas.

El laúd y los instrumentos de cuerda pulsada

Por lo que toca a los instrumentos pulsados, el que aparece constantemente en la iconografía medieval es el laúd, de derivación árabe como el rabel. Los moros introdujeron en España y Sicilia, hacia finales del siglo IX, el instrumento llamado sencillamente *al'ud* ("madera"), que, con las transformaciones lingüísticas del caso llega al español como *laúd* —portugués *alaude*, francés *luth*, italiano *laùto*, alemán *Laute*—. El laúd está constituido por un cascarón, formado por franjas de madera llamadas *duelas*, y con una tabla armónica provista de un característica boca finamente tallada ("rosetón") en posición casi central. Su mango (mástil), alrededor del cual se fijan cuerdas anudadas que constituyen las trastes, acaba con un clavijero de pala doblado hacia atrás, casi en ángulo recto con el diapasón.

Otro instrumento pulsado, perteneciente a la familia del laúd, es la *mandola*, de dimensiones más contenidas y dotada, en vez de la pala, de un clavijero de hoz que representa a menudo una cabeza

de animal.

Por lo que toca a los instrumentos de aliento, junto a la trompeta —terrible banda sonora del Juicio Final— y al *shofar* —el tradicional cuerno de carnero de la tradición judía—, aparecen instrumentos de lengüeta, o sea provistos de una delgada pieza vibrante de caña que, inserta dentro de la embocadura, otorga una sonoridad muy penetrante. Derivados del *aulos* griego, estos instrumentos, junto con las flautas de sonido decididamente más contenido, empiezan a acompañar a las trompetas en las representaciones de la música celeste.

Los instrumentos de aliento

Otro instrumento que en la época medieval se repite cada vez más en las representaciones sacras es el órgano portátil, es decir, una versión más pequeña fácilmente transportable y ejecutable por una sola persona. El primer testimonio iconográfico de un órgano con sistema neumático (y ya no hidráulico, como en la Antigüedad) se remonta a 393 y fue tallado en la base del obelisco de Teodosio (*ca.* 347-395, emperador a partir de 379), en Bizancio (la actual Estambul), y es ya una testimonio de la majestad que se asocia con el instrumento y que lo hace apto para subrayar —también en el ámbito iconográfico cristiano— el poder y la magnificencia divinos. Otro instrumento típicamente medieval es el *organistrum* o zanfoña, en el que una rueda de madera se hace girar con un manillar y frota una de tres cuerdas melódicas (que, gracias a espaldillas, se pueden acortar para producir así la melodía), mientras que dos bordones o cuerdas sueltas, que suenan con la misma nota continua en el vacío, proveen el acompañamiento de base. Para hacer más suntuosa la imagen de la aclamación y la alegría del canto de alabanza, se representan también varias tipologías de percusiones, como tambores de marco, cascabeles, claves, triángulos, campanas y campanillas.

El órgano portátil y la zanfoña

El instrumento más representativo del mundo medieval es, sin embargo, el salterio, asociado con la figura del rey David, quien, según la tradición veterotestamentaria, lo habría utilizado para

acompañar el canto de los salmos compuestos por él (no es por azar que salterio también designe el corpus de los 150 salmos). Se trata de un instrumento pulsado bastante simple: una caja plana, generalmente de forma trapezoidal, sobre la que se extiende cierto número de cuerdas, debajo de las cuales se posicionan largos puentecillos inclinados que varían su longitud de vibración. Sobre la tabla armónica se tallan de uno a tres rosetones. La más antigua representación que nos ha llegado del salterio se encuentra en un relieve del santuario de Santiago de Compostela (en Galicia) que data de 1184. En la iconografía del rey David el salterio puede alternar con una pequeña arpa, que lo remplaza a menudo. El rey David, a quien se debe, según la tradición bíblica, no sólo la composición de los salmos sino también la organización musical del culto (*Crónicas* 15, 16-24), con frecuencia se representa bailando junto con Eman, Asaf y Etan, representantes de los levitas, tribu de Israel a la que se asigna, además del transporte del Arca de la Alianza, la ejecución de los instrumentos y los cantos de alabanza. La representación del rey David como músico, cantante y compositor se convierte en la Edad Media en un tema iconográfico favorito, empleado tanto en textos sagrados como en textos laicos. Las *Cantigas de Santa María*, del rey Alfonso X de Castilla, *el Sabio* (1221-1284), constituyen un ejemplo muy interesante de esto: después de haber compuesto el texto y las melodías (dedicadas a María y a sus milagros), el soberano ordena miniar los textos de las páginas más importantes (las *cantigas de loor*) con una representación puntual de los instrumentistas de su corte; en la suntuosa miniatura inicial, él mismo está retratado, sentado en su trono, como una suerte de novicio David, rodeado por sus escribas y sus músicos.

El salterio

Véase también

"La monodia sacra y la primera polifonía", p. 821.

VISIONES Y EXPERIENCIAS DEL CUERPO Y DE LA DANZA

Las concepciones del cuerpo que caracterizan a la Alta Edad Media inevitablemente también marcan la experiencia del baile. La condena y la mortificación de la carne —pero también su glorificación y su elevación— equivalen a tensiones lacerantes proyectadas sobre un cuerpo que, huérfano de espacios teatrales (ya en ruinas), sigue presentándose públicamente en las plazas o en el interior de las iglesias para representar un acto a veces descompuesto y aterrorizado, a veces elevado y sereno; esta dualidad hace patente —y ayuda a difundir— un simbolismo del gesto que echa profundas raíces en diversos ámbitos del comportamiento social e incluso en la reflexión propia de la época.

LA CONTROVERTIDA RELACIÓN CON EL CUERPO Y CON LOS SENTIDOS

En la Alta Edad Media se elaboran y estructuran modalidades de pensamiento y comportamiento que dan forma a la cultura occidental en algunos de sus aspectos más distintivos: uno de ellos es la actitud con respecto al cuerpo. Como Jacques Le Goff (1924-) señala en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, es en este periodo que se establece el elemento fundamental de nuestra identidad colectiva, constituido en el seno del cristianismo, atormentado por el problema del cuerpo, glorificado y oprimido, exaltado y al mismo tiempo rechazado.

Es verdad que las primeras doctrinas cristianas se ponen en evidente continuidad con el estoicismo antiguo en lo concerniente a la austeridad en asuntos del cuerpo (incluida la sexualidad) y a la búsqueda introspectiva, como señalan, por ejemplo, Michel Foucault (1926-1984) en su *Historia de la sexualidad* (1976) y Paul Veyne (1930-) en *La sociedad romana* (2004). Por otra parte, la admiración por la cultura erudita del imperio tardío, en

la cual probablemente se forman también los Padres de la Iglesia, como Ambrosio (*ca.* 339-397) y Agustín (354-430), no impide a los recién conversos alejarse y rechazar esta misma cultura. Se determina, así, una fractura que también es afirmación de un nuevo modo de entender al ser humano y que encuentra una ideología fuerte —además de adecuadas estructuras sociales y modalidades de pensamiento— con la institucionalización de la religión cristiana.

La Edad Media, según Le Goff, es el tiempo en que las lágrimas son un obsequio, la sangre y el esperma un tabú, la risa está prohibida, el sueño se reprime, el estigma se imprime en la carne de los elegidos; es el tiempo de la peste (desde mediados del siglo VI) y de la lepra (a partir del siglo VII); es el tiempo en que los muertos se entrecruzan con los vivos y el cementerio es el centro del espacio urbano; es el tiempo de los monstruos, de los cuerpos con miembros hipertróficos, deformes, traspuestos o alterados, de los cuerpos híbridos que combinan animales, plantas o cuerpos de diferente sexo. El cristianismo, a través de sus instrumentos seculares, se afana, en cambio, precisamente en la eliminación de estos aspectos para convertir al cuerpo en una entidad lisa e impermeable, carente de irregularidades, aberturas o protuberancias, en un proceso que trata de separar la dimensión corpórea de la dimensión sagrada, casi buscando excluir la posibilidad de acceder a esta última por medios que no sean los que se insertan estrictamente en la vía autorizada de la liturgia eclesiástica. El ideal ascético se funda en el monacato que, a su vez, lo institucionaliza: la renuncia al placer y la lucha contra las tentaciones se reconocen y se practican como medios para liberar al alma de la prisión del cuerpo. Así, el ayuno —o, en todo caso, las interdicciones de ciertos alimentos— y los sufrimientos autoinfligidos están acompasados en el curso del año según un preciso calendario y se extienden para incluir también a los laicos con la reforma monástica del siglo XI, aunque, en realidad, ya se practicaban desde antes. Con la reforma gregoriana, pues, triunfa

El cuerpo sometido a las exigencias del espíritu

el control sobre el cuerpo, controlando férreamente la sexualidad, para la que se definen tiempos y modos precisos, o prohibiciones que afectan tanto el ámbito laico —dentro y fuera del matrimonio — como el eclesiástico.

Al mismo tiempo, los Padres de la Iglesia celebran la belleza y la bondad del cuerpo, creado a imagen y semejanza de Dios y destinado a acoger al hijo mismo de Dios. Ambrosio, en el *Hexaemeron* (siglo IV), alaba los miembros, destinados a ser animados por el hálito divino; Agustín, en el *De genesi ad litteram* (401 -*ca.* 415), destaca la singular prestancia del cuerpo humano en su conjunto; Casiodoro (*ca.* 490-*ca.* 583), en el *De anima* (antes de 554), destaca la capacidad que el rostro posee para comunicar al exterior los pensamientos y los sentimientos. Posteriormente, como señala Alessandro Ghisalberti (1940-) en su ensayo *Il pensiero medievale di fronte al corpo* (1983), en la Alta Edad Media se verifica una tendencia a intentar superar la concepción del cuerpo como cárcel para proyectarlo como templo del alma; el cuerpo no es visto, pues, sencillamente como un esclavo que hay que dominar, sino que se eleva a la dignidad del compañero inseparable del alma.

La exaltación del cuerpo en los Padres

En la cultura cristiana, en resumen, el cuerpo no tiene una autonomía reconocida, sino que se comprende estrictamente en relación con el alma. Interior y exterior, dentro y fuera, están firmemente unidos por estrechas relaciones y analogías explicativas. Los Padres del desierto de Siria y Egipto (siglo III al siglo V) buscan reformular la personalidad humana actuando sobre el cuerpo, concebido, por lo tanto, como un medio entre lo humano y lo divino. Por lo demás, la intrínseca conexión entre alma y cuerpo se confirma, desde el punto de vista filosófico, en los escritos de filosofía natural de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) —leídos con reverencia y asimilados a profundidad a partir de la segunda mitad del siglo XII—, en particular en el *De anima*, y, finalmente, será explicada por los filósofos del siglo siguiente en el marco de una visión

Una tentativa de unificación

unitaria del hombre, a pesar de las notables divergencias de interpretación con la psicología aristotélica.

LA IMPORTANCIA DEL GESTO

Una vez establecida la unión fundamental entre alma y cuerpo —que según Jean-Claude Schmitt (1946-) constituye el principio clave de toda la antropología medieval y que da forma, antropomórficamente, a todas las concepciones del mundo en todos sus aspectos—, el gesto se consideró una manifestación visible de un alma invisible y acabó por convertirse en un instrumento útil para la disciplina y la edificación de la propia alma.

La "cultura del gesto" y el control de la gestualidad

La cultura medieval, incluso, ha sido definida como una "cultura de la gestualidad". Los gestos consolidan las relaciones sociales: permiten la transmisión de los poderes políticos o religiosos, refuerzan los juramentos, reafirman la pertenencia a uno de los *ordines* en los que se divide la sociedad, confirman las jerarquías, regulan los conflictos, confieren sentido a los diferentes actos de la vida cotidiana.

Para los Padres de la Iglesia, el cuerpo se regula y se controla también mediante los gestos oportunamente codificados, corregidos, razonados, en particular por lo que toca a los movimientos, los ademanes y las posiciones que se consideran propias para los hombres de la Iglesia, para quienes detentan cargos importantes o para las damas pertenecientes a la clase más alta. El monacato occidental, que se instituye en los albores del siglo VI, estipula reglas muy concretas que introducen una disciplina corporal y que definen con toda claridad —en textos como la *Regla del Maestro* o la *Regla* de san Benito (*ca.* 480-*ca.* 560)— las prácticas, comportamientos y posturas correctas o inadecuadas. No obstante, junto a esta gesticulación ascética, se puede también vislumbrar una gesticulación santa que proyecta

con exaltación los movimientos amplios y rápidos del cuerpo, a la vez que gusta del canto, la música Gólgota y la danza; un ejemplo de esta gesticulación santa podemos verlo en un cofrecillo de marfil, fabricado alrededor de 1100, que representa a Cristo en el interior de una mandorla mística sostenida por cuatro ángeles, elevándose con un enérgico impulso hacia la mano de Dios que se extiende por arriba de él. El cuerpo del hombre medieval se convierte, por sí mismo, en gesto significante para múltiples ocasiones, como lo atestigua la rica iconografía que durante la época carolingia (entre los siglos VII y XI) suele acompañar, por ejemplo, a los manuscritos de las comedias de Terencio (195 / 185 a.C.-159 a.C.), reproducidos una y otra vez, o como se aprecia en la iconografía que adorna el célebre *Salterio de Utrecht* (siglo IX), cuyos diseños, libres de toda restricción en relación con el texto, delinean figuras humanas móviles y ágiles. Posteriormente, con las miniaturas de la época otoniana (producidas a lo largo el siglo XI), ricas en oro y muy coloridas, el movimiento tenderá a fijarse y adquirirá una sacralidad más estática y solemne.

Desde el siglo V, los autores paganos, como Macrobio, habían estudiado el gesto desde sus indisolubles relaciones con la música, que se incluía en el *quadrivium* junto con las otras ciencias exactas (aritmética, geometría, astronomía). Así, según Platón (428 / 427 a.C.-348 / 347 a.C.) y los filósofos neoplatónicos, el movimiento del cuerpo debe regirse por la misma armonía numérica que conforma los movimientos de los astros, por un ritmo que se fundamenta en la música y en el canto. La opinión de Marciano Capela (*fl.* 410-439) es que el movimiento debe regularse racionalmente, a través del arte, para hacerlo uniforme con el armónico ritmo del universo, del cual el cuerpo humano es una metáfora —y por lo demás, análogamente, también es metáfora de la Iglesia, del Estado y de la ciudad—. En la misma lógica, la persona que se exhibe públicamente será caracterizada, generalmente, en términos de una gesticulación inapropiada. Así, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) arremete, en su *Institutionum Disciplinae*, contra “las contorsiones de los mimos y los gestos de

los bufones que andan corriendo de aquí para allá". También en los textos teóricos y normativos que abordan la discusión de los gestos, la *gesticulatio* negativa y excesiva de los actores se opone al *gestus* positivo y moderado del buen orador y del buen cristiano. Debemos esperar hasta el siglo XII para que, mediante la figura del juglar, estos individuos asuman aspectos positivos que gradualmente se irán reafirmando gracias a que remiten a una cultura urbana que ha adquirido valores autónomos, distintos de los valores monásticos.

La danza como expresión y exhibición de uno mismo

Resulta inevitable que estas mismas actitudes frente al cuerpo que se reafirman en la Edad Media se apliquen también a la danza que —debido al abandono completo de los espacios teatrales de la Antigüedad — se practica en las plazas públicas o en el interior de las iglesias, en los espacios abiertos del campo o en los espacios cerrados de las habitaciones de los poderosos, y suponen exhibiciones de sí frente a quien mira, pero también experiencia de sí, expresiones de los impulsos interiores, celebraciones de ritos, afirmaciones de las relaciones sociales.

Como ya subrayó en una ocasión Le Goff, en la Edad Media "el cuerpo es un lugar paradisiaco", un *locus amoenus*, puesto que es sede del pecado, pero puede también ser instrumento de redención y de salvación, como lo expresa el cuerpo martirizado y glorificado de Jesús. Del mismo modo, la danza —que halla en el cuerpo su instrumento y sustancia imprescindible— oscila entre dos modelos bíblicos antagónicos y polarizados: el modelo de piedad del rey David que danza frente a Dios y el modelo de maldad de Salomé en el banquete de Herodes. La ambivalencia de las posturas relacionadas con el cuerpo y los valores ambivalentes que éste alberga caracteriza también a la danza, y ésta, justo por tan peculiar característica, tiene el poder de hacer explícitas las conexiones humanas entre lo alto y lo bajo, lo inmaterial y lo material, valiéndose de un infinito acervo de señales y gestos que son mucho más abundantes que los que acompañan a las capacidades de sistematización del saber racional.

Véase también

"Los vestigios del espectáculo en la Alta Edad Media", p. 636.

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE GENERAL

HISTORIA

Filosofía

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

ARTES VISUALES

Música

CRONOLOGÍAS

HISTORIA

FILOSOFÍA, CIENCIA Y TECNOLOGÍA

ARTES VISUALES

LITERATURA Y TEATRO

MÚSICA

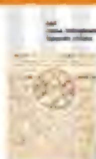
HISTORIA

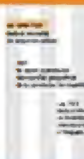
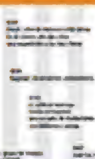
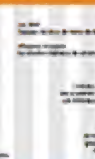
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

ÉTICA Y POLÍTICA

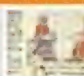
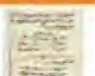
LÓGICA, GRAMÁTICA Y RETÓRICA

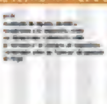
PSICOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y METAFÍSICA



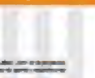


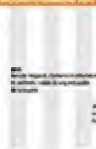
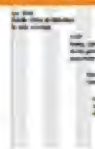
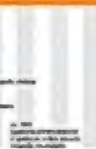


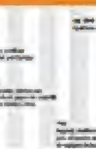
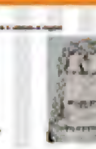
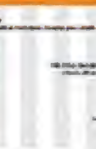


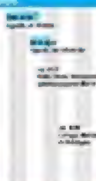


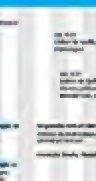
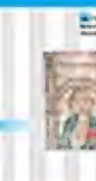
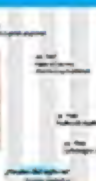




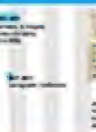





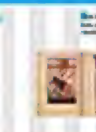




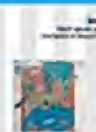


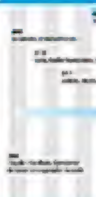




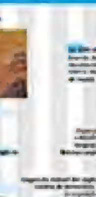




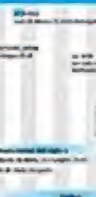



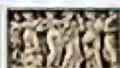













TEORÍA

PRÁCTICAS

LÁMINAS



Sarcófago de Junio Basso, 356, piedra, Roma, Museo del Tesoro de San Pedro



Página del "Quedlinburger Itala", cod. Theol. Lat., f. 485, finales del siglo IV-principios del siglo V, Berlín, Biblioteca Estatal



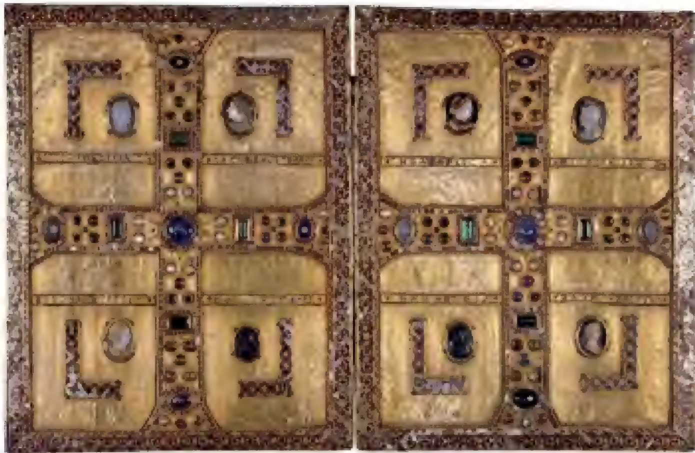
Escena de batalla, página del "Ilias picta", cod. Gr., f. 205, siglos V-VI, pergamino, Milán, Biblioteca Ambrosiana



La batalla entre David y Goliat, 629-630, plata, Nueva York, Museo Metropolitano de Arte



Cruz de Lotario, siglo x, oro y gemas, catedral de Aquisgrán



Encuadernación del evangeliario perteneciente a la reina lombarda Teodolinda, siglo VII, oro y gemas, Monza, Museo del Duomo



Fíbula circular de oro con camafeo antiguo, proveniente de Benevento, repujado en oro, Oxford, Museo Ashmolean



Maiestas Domini, relieve del altar del duque Rachis, ca. 737-744, piedra, Cividale del Friuli, Museo Arqueológico Nacional



Díptico de Rambona, siglo IX, marfil, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana



Templo de Santa María en Valle, ca. 760, decoración en estuco, Cividale del Friuli, convento de Santa María en Valle

Estatuas e iconos: la imagen insidiosa



Virgen de oro de Essen, ca. 980, oro, Essen, Tesoro de la Catedral



Relicario de Sainte-Foy, ca. 980, plata y cobre chapado en oro con piedras preciosas, Conques, abadía de Sainte-Foy



Virgen de la Clemencia, 705-707, Roma, basílica de Santa María en Trastevere



La destrucción de una imagen de Cristo, “Salterio Jhludov”, ms. D 129, siglo IX, miniatura, Moscú, Museo Histórico Estatal

Invención y suntuosidad del libro



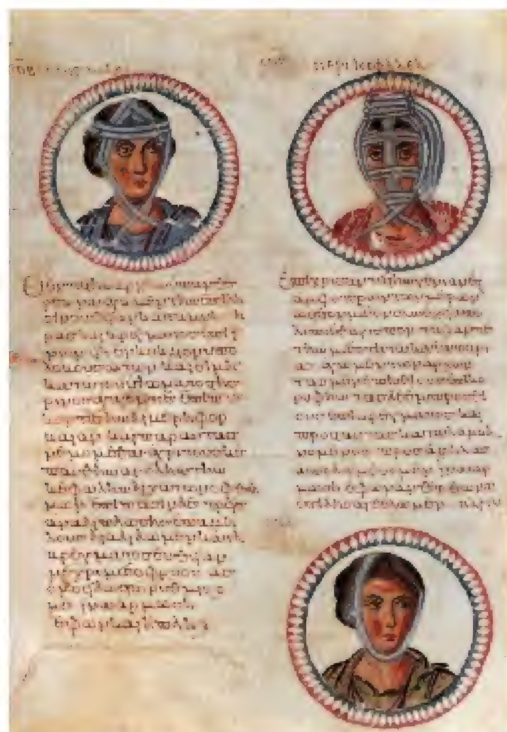
Atril con el libro sagrado, siglo VI, mosaico, Rávena, Baptisterio Neoniano



Rosa silvestre, página extraída de "De materia medica" de Dioscórides, Codex Vindobonensis, ms. Med. Gr. I, siglo VI, Viena, Biblioteca Nacional



Seis grandes médicos de la Antigüedad, frontispicio de "De materia medica" de Dioscórides, Codex Vindobonensis, ms. Med. Gr. I, siglo VI, Viena, Biblioteca Nacional



El vendaje de la cabeza, página extraída de "Sulle slogature" de Sorano de Éfeso, ms. Laur. 74, siglo X, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenciana



Los Apóstoles escriben los primeros reglamentos bajo el dictado de san Pedro, "Collectio canonum", ms. A 5, f. 14v, siglo IX, miniatura, Roma, Biblioteca Vallicelliana



Monaco Godeman, abad de Thorney, *La entrada de Cristo a Jerusalén, página extraída de "Benedictional of St. Aethelwold", ms. 49598*, 971-984, miniatura, Londres, British Library



San Lucas con libro y pastoral, página extraída del Evangelio MacDurnan, proveniente de Armagh, ms. 1370, f. 115v, siglo IX, pergamino, Londres, Biblioteca del Lambeth Palace



Página tapiz, cubierta del "Book of Durrow", ms. 57, f. 3v, segunda mitad del siglo VII, Dublín, Trinity College



San Lucas y las historias del Evangelio, proveniente de los Evangelios de San Agustín, ms. 286, f. 129v, finales del siglo VI, miniatura, Cambridge, Corpus Christi College



El profeta Esdras, "Codex Amiatinus", ms. Laur. Amiatinus 1, f. 5r, siglo VIII, miniatura, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenciana



San Ambrosio, "Códice de Egino", ms. Phill. 1676, f. 242, siglo VIII, miniatura, Berlín, Biblioteca Estatal



San Gregorio Magno con tres escribas, siglo IX, incrustaciones de marfil, Viena, Museo de Historia del Arte

PÁGINA SIGUIENTE:



Nacimiento de Cristo, página extraída del "Salterio Egberto", ca. 981, miniatura, Cividale del Friuli, Museo Arqueológico Nacional



Inicial decorada ("Te igitur") con san Esteban al pie de la cruz, página extraída de un breviario bajomedieval, f. 108v, siglo XI, miniatura, Benevento, Biblioteca Capitular



Lectura del Exultet en la vigilia de Pascua, "Exultet", ms. 1, de la catedral de San Sabino, ca. 1025, miniatura, Bari, Archivo Capitular Metropolitano

Bestias, monstruos y bestiarios



Jonás y la ballena, detalle de una obra conocida como "Triunfo de la cruz", siglo IX, bordado de lana sobre tela de lino, París, Museo del Louvre



Cabeza de dragón, detalle de la decoración del barco de Oseberg, siglo IX, Oslo, Museo de Barcos Vikingos



Eadfrith, monograma formado por las letras Chi y Rho del alfabeto griego, “Evangeliario de Lindisfarne”, Cotton ms. Nero D. IV, f. 191v, siglo VIII, miniatura, Londres, British Library



La mujer vestida de sol, "Comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana", ff. 152v-153r, siglo VIII, miniatura, Madrid, Biblioteca Nacional

Marfil



Historias de san Pablo y Adán en el Paraíso, siglos IV-V, marfil, Florencia, Museo Nacional del Bargello



Escenas de caza y signos del Zodiaco, siglos VIII-IX, marfil, París, Museo Nacional de la Edad Media



Díptico con Carlomagno victorioso sobre un bárbaro, probablemente procedente de la escuela de la corte de Carlomagno (parte inferior), siglo IX, marfil, Florencia, Museo Nacional del Bargello



Cubierta de marfil del "Salterio de Dagulfo", ca. 795, marfil, París, Museo del Louvre



Valva de díptico, probable representación de la emperatriz Ariadna (segunda esposa de Anastasio), siglo VI, marfil, Florencia, Museo Nacional del Bargello



Los cuarenta mártires de Sebaste, siglos IX-X, marfil, Berlín, Colección de Esculturas y Museo de Arte Bizantino

Lugares y figuras del primer monaquismo



Iglesia de San Simeón, *ca*. 459-491, Qalat Siman (Siria)



San Simeón Estilita en la columna, visitado por un peregrino (¿con incensario?) y una paloma, siglos V-VI, bajorrelieve en mármol, Berlín, Colección de Esculturas y Museo de Arte Bizantino



La entrada a la cueva de san Antonio, siglo IV, Egipto, monasterio de San Antonio Abad



San Simeón Estilita en la parte superior de la columna, ¿siglo VI?, repujado en plata, París, Museo del Louvre



Monasterio copto, siglo IV, Wadi el-Natrun (Egipto)



Celdas de los monjes (clochans), 588, Skellig Michael (Irlanda)



Saqueadores vikingos, siglo VIII, relieve en piedra, abadía de Lindisfarne



Las ruinas de la abadía de Lindisfarne, siglo VIII

Lugares sagrados



Vista cenital del piso de mosaico de la nave y del presbiterio, 717 y 756, respectivamente, mosaico, Umm er-Rasas, iglesia de San Esteban



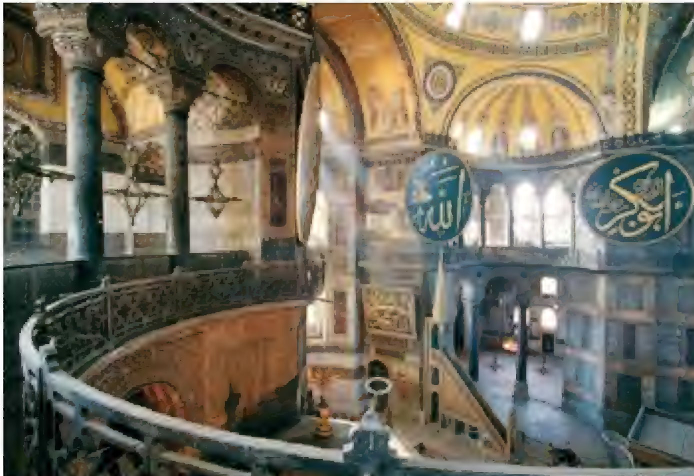
Capilla Palatina, en el fondo el trono de Carlomagno, ca. 790-805, catedral de Aquisgrán



Relicario descubierto en Samagher (Pola, Croacia) bajo el altar de la iglesia de Hermágoras; testimonio de la disposición y la decoración del presbiterio de la primera basílica vaticana, ca. 440-450, marfil tallado y accesorios de plata, Venecia, Museo Arqueológico



Vista aérea del oeste de Santa Sofía; a la izquierda, la iglesia justiniana de Santa Irene, ca. 532-537, Estambul



Interior de Santa Sofía, ca. 532-537, Estambul



Minarete helicoidal de la mezquita del Viernes, 830-852, Samarra (Irak)



Arcadas del patio interior, siglos VIII-X, Córdoba, Gran Mezquita



Ábside meridional con frescos, primera mitad del siglo IX, Müstair, abadía de San Juan



Adoración de los Magos, siglos VIII-IX, fresco, Castelseprio, iglesia de Santa María Foris Portas

Cosmografías, mapas



Beato de Burgo de Osma, *Mapamundi, Cod. 1, Catedral*, siglo VIII, Madrid, Biblioteca Nacional



Cristo en una representación del universo, "Topographia christiana", siglo IX, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana

La mano de Dios



Santa Inés entre los papas Honorio I y Símaco, 625-638, mosaico, Roma, basílica de Santa Inés Extramuros



Anastasis o Descenso a los infiernos, luneta de la basílica inferior, *ca.* 896, pintura mural, Roma, basílica de San Clemente



La ascensión de Cristo y las santas mujeres ante la tumba, ca. 400, marfil, Múnich, Museo Nacional Bávaro



Cristo corona a Otón II y a Teófano, 973-982, marfil, París, Museo Nacional de la Edad Media



Acta de matrimonio entre el emperador Otón II y la princesa Teófano, 972, Archivo Estatal de la Baja Sajonia



Otón III entre los símbolos de los evangelistas, dignatarios y miembros del clero, Evangelios de Liutardo ("Liuthar"), f. 16r, ca. 990, miniatura, Aquisgrán, Tesoro de la Catedral



Corona de hierro, siglos IV-V, con decoraciones y adiciones sucesivas, oro y joyas, Monza, Museo del Duomo



Corona del Sacro Imperio romano, 962, esmalte alveolado con joyas policromadas, Viena, Museo de Historia del Arte

Coronas



Corona de san Esteban de Hungría, 1071-1078 (parte inferior), finales del siglo XII (coronamiento), Budapest, Cámara de Diputados



Corona de Recesvinto, 649-672, oro y joyas, Madrid, Museo

Arqueológico

Mosaicos



Mapa de Madaba, detalle del plano de Jerusalén, siglo VI, mosaico, Madaba, basílica de San Jorge



Jerusalén celestial, detalle del arco triunfal, siglo VI, mosaico, Roma, basílica de Santa María la Mayor



Historias de Jonás, detalle, *ca.* 320, mosaico, basílica de Aquileia



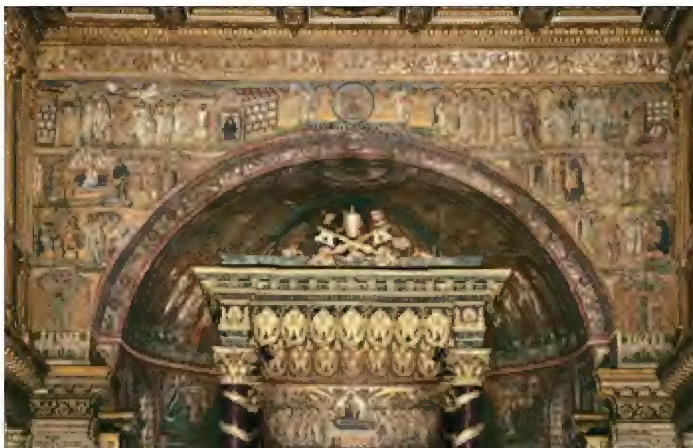
Detalle de la decoración del gran Palacio de los Emperadores, primera mitad del siglo VI, mosaico, Estambul, Museo del Mosaico

PáGINA ANTERIOR:



Monograma de Cristo, siglo V, mosaico, baptisterio de Albenga

PÁGINA SIGUIENTE:



Arco del triunfo con escenas de la infancia de Cristo, 432-440, mosaico, Roma, basílica de Santa María la Mayor



Transfiguración, ca. 549, mosaico del ábside, Rávena, basílica de San Apolinar en Classe



La gloria de Cristo, detalle del ábside, finales del siglo V, mosaico, Tesalónica, iglesia de Hosios David



Casquete del nicho del suroeste de la capilla de San Aquilino, finales del siglo IV-principios del siglo V, mosaico del ábside, Milán, basílica de San Lorenzo



El Arca de la Alianza, ca. 806, mosaico, Germigny-des-Prés, oratorio carolingio



Virgen con el Niño entre las huestes angelicales, ca. 820, mosaico, Roma, basílica de Santa María en Domnica

MAPAS

La situación política del Imperio romano a la muerte de Teodosio



La división del Imperio romano se produce después de la decisión de Teodosio I de dejar el mando en manos de sus dos hijos, encomendando el Occidente a Honorio y el Oriente a Arcadio. La división, aunque sólo formal —desde el momento en que el imperio sigue siendo uno solo, administrativamente dividido en cuatro prefecturas introducidas por la reforma de Constantino I—, asume una gran importancia histórica. Desde ese momento ya no habrá un solo emperador capaz de gobernar la parte occidental y la parte oriental de forma simultánea.

La situación política en 476



El colapso gradual del Imperio romano, causado por una interrupción tanto política como militar, en una situación caracterizada por la corrupción generalizada y repetidas invasiones bárbaras, alcanza su ápice en el año 476, con la derrota de Rávena: Odoacro, el jefe de los ejércitos hérulos, depone al emperador Rómulo Augusto. Es el fin del Imperio romano, ahora a merced de la infiltración bárbara en todo lo que era su territorio: no sólo los hérulos en la península italiana, sino también los alamanes, los anglos, los sajones, los burgundios, los francos, los ostrogodos, los vándalos y, sobre todo, los visigodos extenderán su reinado en gran parte de la península ibérica y en el territorio actual del suroeste de Francia.

La situación política en 526



En 489 Teodorico *el Grande*, rey de los ostrogodos, irrumpe en la península italiana y derrota en un lapso de cinco años a los hérulos de Odoacro, dejando luego a su muerte, en 526, una situación política estable y pacífica. El sucesor, su sobrino Atalarico, llegará después a un acuerdo con el rey de los visigodos, Amalarico, quien permitirá dividir los territorios en disputa: España y Septimania, regiones correspondientes al actual Languedoc-Roussillon, serán asignadas al reino visigodo, mientras que la Provenza será reconocida por el reino ostrogodo de Italia.

La situación política en 565



A la muerte de Justiniano, en 565, el Imperio bizantino vive el periodo de mayor desarrollo, resultado de una larga reconquista debida principalmente a las campañas militares de los generales Belisario y Narsés. Después de tomar posesión del norte de África, expulsando a los vándalos, de la península italiana, de la parte meridional de la península ibérica, reconquistada a expensas de los visigodos, la unión del imperio se restablece. Obtenida con una gran cantidad de energía, recursos económicos y militares, se manifestará una situación caracterizada por un equilibrio efímero, que pronto mostrará los signos de una decadencia progresiva.

La situación política en 636



Tan sólo tres años después de la muerte de Justiniano, en 568, los lombardos invaden la península italiana, devastada y debilitada por la reciente guerra gótica. Cuando Rotario toma el trono lombardo, en 636, gran parte del territorio ya está en su poder y los bizantinos permanecerán sólo en el área en torno al Exarcado de Rávena y en el sur. Por los mismos años asistimos también a la reunificación de la península española durante el reinado de los visigodos a cargo de Suintila, quien realiza lo que desde hacía mucho tiempo era el proyecto de su pueblo.

La situación política *ca*. 750



Hacia mediados del siglo VIII la península ibérica está casi en su totalidad en manos de los musulmanes, quienes llegan al poder debido a la vulnerabilidad de la monarquía visigoda y la falta de oposición de la población local. Es el resultado final de una expansión que comenzara poco más de un siglo antes con la predicación de Mahoma, y que para entonces comprende, además de la península ibérica, la árabe, todo el Medio Oriente y el norte de África.

La expansión del cristianismo



Entre los siglos VI y XI el cristianismo experimenta las etapas más importantes de su expansión gracias a las muchas obras de evangelización. De las misiones de San Patricio y San Columbano la centralidad de la historia política y religiosa pasa a manos de los francos, quienes primero introdujeron el cristianismo en Europa central. Las otras áreas más implicadas en este proceso son las de Europa del norte y el este.

La situación política en 843



A la muerte de Carlomagno el Imperio carolingio conoce su máxima expansión: las campañas militares del emperador conducen a la anexión de Sajonia, Baviera, el norte de España, Italia (fraccionada por los lombardos) y Panonia (área que incluye porciones de la actual Hungría, Austria, Croacia y Eslovenia). El Tratado de Verdún, en 843, decretará después la división del imperio entre los tres hijos de Luis *el Piadoso:* Ludovico, Lotario y Carlos *el Calvo*.

La situación política en el año 1000



Ante una situación territorial ya consolidada respecto al Sacro Imperio romano, Europa experimenta, cerca del año 1000, un periodo de gran dinamismo, que se caracteriza por una serie de ataques violentos provenientes en particular de la expansión de los países escandinavos del norte, de la fuerza de las incursiones húngaras desde el este y del empuje musulmán por el sur. Una situación sangrienta y dramática que conducirá a la reacción de las poblaciones de Europa Occidental, que desarrollarán instituciones y emprenderán contraofensivas militares —la Reconquista española ya muestra en estos años resultados importantes— con el fin de restablecer un equilibrio sólido.

La expansión carolingia



Entre el año 751, cuando Pipino *el Breve* depone al último de los reyes merovingios, y 814, año de la muerte de Carlomagno, el Imperio carolingio se expande considerablemente, llegando a anexar Sajonia, Frisia, Baviera, Carintia, la actual Austria, además de la denominada Marca Hispánica. La península italiana, conquistada por Carlomagno después de haber derrotado a los lombardos, ve en 781 el reconocimiento formal por el emperador del Patrimonio de San Pedro, administrado por el papa y protegido militarmente por el imperio.



e ha dicho que la Edad Media fue una época de ignorancia generalizada en la que la mayoría de las personas creía que la tierra era plana, que cuatro jinetes acarrearían el fin del mundo en el año 1000 y en la que se podía morir en la hoguera si se usaba el propio pensamiento. De igual manera, se ha afirmado que fue un periodo caracterizado por hambrunas, pobreza y epidemias que condenaron a Europa a un milenio de atraso y barbarie. En contraste, tenemos la imagen pintoresca del Medievo como la época del amor cortesano y los castillos con princesas, caballeros, torneos y festines. De lo que no cabe duda es de que la Edad Media fue una etapa de la historia europea —que no universal— llena de transformaciones y acontecimientos.

Compuesta por cuatro volúmenes, el primero de esta obra abarca desde el año 476, cuando colapsó el Imperio romano de Occidente, hasta el año 1000, cuando el Mediterráneo se convirtió en una frontera entre el cristianismo y el islam. Más que un mero recuento de hechos históricos, esta obra coordinada por Umberto Eco, polifónica y totalizante, refiere a los escenarios y los actores que cimentaron el Medievo por lo que toca a su ideología, sistemas políticos, cultura, religión, guerras, ciencias y artes, tanto en Europa como en el mundo bizantino y el norte de África. La prolija narración de todos estos aspectos en su conjunto revela cómo las estructuras de la Antigüedad se transformaron profundamente y dieron lugar a las civilizaciones europeas en sus complejas relaciones consigo mismas y con sus vecinos continentales, que darían lugar al posterior nacimiento del mundo moderno.

Esta obra es un viaje histórico por la literatura, la música, la filosofía, las ciencias y las representaciones de aquellas sociedades y personajes quizá no tan distantes de lo que somos hoy en día.